DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES NEUKANTIANISMUS

DARGESTELLT UND GEWÜRDIGT VON

Dr. THEOL. ET PHIL. JOHANNES HESSEN

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1919
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN UND WIEN



FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

DREIUNDZWANZIGSTES HEFT

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES NEUKANTIANISMUS

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1919
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN UND WIEN

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES NEUKANTIANISMUS

DARGESTELLT UND GEWÜRDIGT VON

DR. THEOL. ET PHIL. JOHANNES HESSEN

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1919
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN UND WIEN

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 1 Maii 1919

N. 5683

Fritz,
Vic. Archiep. Glis.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. B.

DEM ANDENKEN
MEINES GEFALLENEN BRUDERS

Vorwort.

Ein erfreulicher Zug im bunten Bilde der Gegenwartsphilosophie ist die vielfache und einläßliche Erörterung und Behandlung der religiösen Probleme. War dieses Interesse für die Religion auch schon vor dem Kriege lebendig, so hat es doch durch die große Völkerkatastrophe eine mächtige Steigerung erfahren. Mag auch die Wirkung des Weltkrieges auf das religiöse Leben der Völker ein schwieriges Problem darstellen: so viel ist sicher, daß die religiösen Fragen in dieser Kriegszeit nicht nur in allen Schichten des Volkes mehr denn je zuvor ventiliert, sondern auch in der philosophischen Diskussion stark hervorgetreten sind.

Einen bedeutenden Anteil an diesen religionsphilosophischen Erörterungen hat jene Richtung der modernen Philosophie, die man als „Neukantianismus" zu bezeichnen pflegt. Das beweist schon die Tatsache, daß von der Religionsphilosophie eines führenden Denkers dieser Richtung, des unlängst verstorbenen Wilhelm Windelband, eine Feldausgabe veranstaltet worden ist. Der Verleger begründet dies mit dem Hinweis, daß „das religiöse Problem, das unsere gebildete Jugend vor dem Feinde tiefer als jemals zuvor beschäftigt, erst in dieser universalen Beleuchtung diejenige Durchdringung erfahren hat, nach der die Fragestellung bisher vergeblich verlangte".

Ob dies wirklich der Fall ist und ob der Neukantianismus uns eine befriedigende Philosophie der Religion bietet: diese Frage zu beantworten, erscheint demnach als eine durchaus zeitgemäße, ja dringende Aufgabe. Ihre Inangriffnahme liegt für die katholische Theologie besonders nahe. Denn sie hat von jeher den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie betont und war auf Grund dieser Anschauung stets bemüht, von der jeweils herrschenden Philosophie zu lernen, das Wahre und Echte, das sie barg, in sich aufzunehmen. In genialer und bahnbrechender Weise hat einst Augustin diese ihm von der Geschichte gestellte Aufgabe gelöst, indem er den Platonismus mit dem christlichen Glauben verschmolz

und zu einer gewaltigen, für Jahrhunderte maßgebenden Synthese gestaltete. Auch die Philosophie des Neukantianismus atmet platonischen Geist. Wenn wir uns darum mit ihr auseinandersetzen und dabei bestrebt sind, ihre guten Ideen und Ideenkeime für die eigene Gedankenbildung auszuwerten, so wandeln wir in Augustins Spuren und damit in den Bahnen der katholischen Tradition. Das sei jenen gegenüber betont, die nicht mit dem Weitblick und der irenischen Gesinnung eines Augustin, sondern mehr nach Art eines Tertullian die außerchristliche Philosophie zu beurteilen pflegen und geneigt sind, in ihr nur Abfall und Irrtum zu sehen. Wir möchten uns lieber mit Augustin an das Wort der Heiligen Schrift halten: *Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* (1 Thess. 5, 21).

Was die Abgrenzung des Themas angeht, so sei kurz bemerkt, daß ich mich auf den eigentlichen philosophischen Neukantianismus beschränkt und darum den sog. theologischen Neukantianismus, wie er sich vor allem in der protestantischen Theologie zeigt, nicht in die Darstellung hineingezogen habe.

Lette, Bez. Münster i. W., November 1917.

J. Hessen.

Inhalt.

Einleitung.

Wie der Boden der Erde Hebungen und Senkungen aufweist, so hat auch das geistige Sein der Menschheit, die auf ihm wandelt, das geschichtliche Geistesleben, seine Höhen und Tiefen, Berge und Täler. Solche Höhepunkte in der Geschichte des menschlichen Denkens stellen die führenden Geister, die großen Denker dar. Aus den Strömen, die von diesen Bergen herabfließen, pflegen ganze Zeiten zu schöpfen und ihren Durst nach Erkenntnis zu stillen. Und wenn die Menschheit lange genug durch öde Steppen und Wüsten gewandert ist, kehrt sie immer wieder zu jenen Bergströmen zurück.

Zu den führenden Geistern in der Geschichte der Philosophie gehört unstreitig der Philosoph von Königsberg, Immanuel Kant. Hat er doch wie kein anderer das philosophische Denken des 19. Jahrhunderts bestimmt. „Wir alle“, sagt Windelband, „die wir im 19. Jahrhundert philosophieren, sind die Schüler Kants.“ [1] Seine Philosophie hat nicht nur bei ihrem ersten Auftreten die Geister in ihren Bann gezogen und eine gewaltige Bewegung ausgelöst, sie sollte zwei Menschenalter nach dem Tode ihres Urhebers wieder aufleben und noch einmal Epoche machen.

Diese Zurücklenkung zu Kant und seiner Philosophie begann um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der kühne Idealismus Hegels, der die Geister so mächtig aufgerüttelt und so lange beherrscht hatte, hatte damals allen Einfluß verloren. Die Schwingen seines Genius schienen gebrochen. An seine Stelle war ein schroffer Materialismus naturwissenschaftlicher Provenienz getreten und erhob nun immer mächtiger sein Haupt. In dieser Zeit des Verfalls des philosophischen Denkens erscholl von mehreren Seiten zugleich der Ruf: „Zurück zu Kant!“ In ihm erblickte man das Gestirn, das in trüber Zeit den Weg zeigte zwischen der Scylla eines hochfliegenden Idealismus und der Charybdis eines platten Materialismus.

---

[1] Windelband, Präludien I[5] (Tübingen 1915) IV.

Drei Namen stehen am Anfang dieser Kantbewegung, die in den sechziger Jahren so recht einsetzte: Kuno Fischer, Eduard Zeller und Otto Liebmann [1]. Hatte der erste durch seine Darstellung der Kantischen Philosophie eine bedeutsame Anregung zu ihrem erneuten Studium gegeben, so hatte Ed. Zeller ausdrücklich den Rückgang auf Kant gefordert. O. Liebmann endlich hatte in seinem Jugendwerke: „Kant und die Epigonen" jedes Kapitel mit dem Refrain geschlossen: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden!" Sehr zugute kam der neuen Bewegung auch Fr. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus", die eine einschneidende Kritik des Materialismus vom Standpunkte Kants aus enthält. Ein mächtiger Fürsprecher und Förderer erstand der Kantbewegung alsbald in Hermann Cohen. Um ihn scharten sich mehrere jüngere Denker, unter denen Paul Natorp besonders hervorragt. Man pflegt diese Philosophengruppe als die „Marburger Schule" zu bezeichnen. Sie ist ein Hauptzentrum des Neukantianismus der Gegenwart.

Es wäre weit gefehlt, wollte man in dem modernen Kantianismus lediglich eine Erneuerung der Philosophie Kants erblicken. Gegen eine solche Unterstellung richtet sich der programmatische Satz, den der vorgenannte P. Natorp gleichsam als Punkt hinter seinen Aufsatz über „Kant und die Marburger Schule" gesetzt hat: „Wir scheuen nicht, den Leib dieser Philosophie zu begraben, auf daß ihr Geist lebe. Gerade so glauben wir echte Jünger Kants zu sein und zu bleiben." [2] Die Marburger Schule ist nach ihm davon ausgegangen, „die Lehre Kants erst einmal in ihrer unverrückbaren historischen Gestalt deutlich herauszuarbeiten, sie aus ihrem eigenen Prinzip zu verstehen und an diesem ihrem Prinzip, nicht an irgend welchem von außen herzugebrachten Maße zu messen. Nie zwar war es hierbei die Meinung, an den Lehrsätzen Kants unbedingt festhalten zu sollen oder zu wollen. Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet. Sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren" [3]. Im selben Sinne äußert sich Cohen über die „Rekonstruktion des Kantischen Systems". Nach ihm gilt es, „sowohl das wieder entdeckte und von neuem gelegte Fundament im Geiste des Urhebers der transzendentalen Methode

---

[1] Vgl. Überweg, Grundriß der Gesch. der Philosophie, 4. Tl.[11], neubearb. von K. Oesterreich (Berlin 1916) 364 f.

[2] Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kantstudien XVII (1912) 219.

[3] Ebd. 193.

selbständig auszubauen, als nicht minder den Aufbau nach dem Grundriß des Systems durchzuführen, unter freier Sichtung jedes einzelnen Bausteins; bei unbeschränkter Prüfung der Zulänglichkeit eines jeden derselben; mit dem unstreitigen Rechte, etwa fehlende Begriffe einzufügen, wie falsche zu entfernen" [1].

In seinem eben erwähnten Aufsatze hat Natorp das Verhältnis des Neukantianismus der Marburger Schule zu Kant des nähern dargelegt. Daß Korrekturen an der Lehre Kants notwendig sind, wird nach ihm allgemein anerkannt. Aber auch über die Korrekturen selbst herrscht unter den Vertretern des Neukantianismus „trotz mancher Unterschiede der Formulierung im einzelnen, doch eine große sachliche Übereinstimmung" [2]. Als der feste Ausgangspunkt und der unverrückbare Leitgedanke des ganzen Philosophierens gilt die transzendentale Methode. Ihre erste Forderung ist „die sichere Zurückbeziehung auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion" [3]. Die zweite Forderung, welche die transzendentale Methode stellt, ist, „zum Faktum den Grund der ‚Möglichkeit' und damit den Rechtsgrund nachzuweisen, d. h. eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten" [4]. Diese transzendentale Methode ist zugleich „kritische" Methode. „Sie macht die Autonomie der Erfahrung geltend ebensosehr gegen die Heteronomie eines sie meistern wollenden Metaphysizismus, wie gegen die Anomie eines gesetzesbaren, wohl gar gesetzesfeindlichen Empirismus." [5] Dabei ist die Methode nicht starr, sondern fortschreitend, entwickelnd. „Gerade das besagt uns die Philosophie als ‚Methode': alles fixe ‚Sein' müsse sich lösen in einen ‚Gang', eine Bewegung des Denkens." [6] „Ein Gegebenes im Sinne des fertig Abgeschlossenen, der weiter und weiter vordringenden Bearbeitung der Erkenntnis Entzogenen gibt es nicht, darf es nicht geben." [7] „In diesem Grundgedanken der Philosophie als Methode, und zwar Methode einer unendlichen schöpferischen Entwicklung, glauben wir", so fährt Natorp fort, „den unzerstörbaren Grundgehalt der ‚transzendentalen Methode' als der Methode des Idealismus und somit den unzerstörbaren Grundgehalt der Philosophie Kants festzuhalten." [8] Soll aber mit diesem

[1] Cohen, Kants Begründung der Ethik² (1910) 245 f.
[2] Natorp a. a. O. 196. [3] Ebd. [4] Ebd. 197. [5] Ebd. 198.
[6] Ebd. 199. [7] Ebd. 200. [8] Ebd.

Kerngedanken Ernst gemacht werden, so sind an mehreren Punkten des Kantischen Systems Korrekturen nötig.

Zunächst muß der Dualismus der Erkenntnisfaktoren, wie ihn Kant statuiert hat, überwunden werden. Es ist „die Gegenstellung der ‚Anschauung' als besonderer unterschiedlicher Art der Gegebenheit von seiten eines affizierenden Objekts, der Empfänglichkeit (Rezeptivität) von seiten eines affizierten Subjekts, gegen das Denken als allein eigene Funktion der Erkenntnis, als reine Spontaneität" [1]. Läßt es sich doch nicht leugnen, „daß in den Grundbestimmungen der Zeit und des Raumes in geradezu typischer Weise das Denken als ‚Funktion' und nicht als ‚Anschauung', die noch irgend etwas von dem Charakter bloßer Rezeptivität behielte, sich ausprägt" [2]. Mit der Rezeptivität des Subjekts und dem Affizieren des Objekts muß aber auch „die Gegebenheit der Empfindung als der ‚Materie' der Erkenntnis fallen" [3]. Ein Irrationales, „das ein Absolutes und zwar negativ Absolutes, absolut nicht zu Erkennendes wäre und dabei wohl gar — gegeben, ein solches Irrationales leugnen wir freilich, nicht aber das Irrationale als das *μὴ ὄν* der Ratio, ihr Nichtsein im Sinne des korrelativen Grenzbegriffs; als das X, das uns zu erkennen, zu rationalisieren aufgegeben, freilich ewig nur aufgegeben, mit keiner Rationalisierung je auszuschöpfen sei" [4]. Endlich gilt es, im Gegensatz zum starren Kategoriensystem Kants zu zeigen, daß die „Funktionen des Denkens sich alle gegenseitig fordern und ohne einander nicht bestehen können" [5]. Es ist der Gedanke der Korrelation, wie ihn Hegel ausgesprochen hat. Während aber seine Philosophie mit dem ungeheuerlichen Anspruch auftrat, den Abschluß der Philosophie, die absolute Philosophie darzustellen, stellt der transzendentale Idealismus „der Philosophie, ganz unhegelsch, die bescheidene Aufgabe der Kritik oder, positiv gewandt, der Methodik" [6].

Infolge der Auffassung des Denkens als reiner Spontaneität und Aktivität erscheint das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft inniger, als es von Kant bestimmt worden ist. „Die kritische Reduktion des Seins auf die Geltung oberster Grundsätze gibt . . . auch der Bestimmung der Sittlichkeit von Anfang an eine veränderte Richtung. Die ‚Maximen' und ‚Regeln' bilden nun kein schlechthin Neues mehr, für das erst eine logische Stelle ausfindig

---

[1] Natorp a. a. O. 201. [2] Ebd. 201 f. [3] Ebd. 201.
[4] Ebd. 207. [5] Ebd. 209. [6] Ebd. 211.

zu machen wäre, sondern sie sind das eigentliche Material jeglicher philosophischen Betrachtung überhaupt, das schon von der Grundlegung der theoretischen Wissenschaft her feststeht. Der Frage nach der Gesetzlichkeit der Erkenntnis tritt die Frage nach der Gesetzlichkeit des Willens unmittelbar zur Seite." [1] Das Verhältnis der Ethik zur Theoretik ist nach Natorp „das des Anhypotheton zur Hypothesis, des Unbedingten, nämlich unbedingt Gesetzlichen, zum Bedingten, bedingt Gesetzlichen. Dabei aber ist es derselbe Logos, dieselbe ‚Vernunft', die in den Grenzen zeit-räumlich-kausaler Bedingtheit in der Theoretik, frei von dieser Bedingtheit in der Ethik sich entfaltet; daher erlangt die ‚Logik', im ursprünglich weiten Sinne der Vernunftlehre, bei uns einen erhöhten Rang; sie umfaßt nicht bloß die Theoretik als Logik ‚möglicher Erfahrung', sondern ebensowohl die Ethik als Logik der Willensgestaltung, und sogar die Ästhetik als Logik der reinen Kunstgestaltung" [2].

Was demnach den Neukantianismus der Marburger Schule von Kant in grundlegender Weise unterscheidet, ist die Preisgabe des „Dinges an sich", der außerbewußten, vom Denken unabhängigen Realität. Es ist dies gleichsam die Wurzel, aus der die andern Unterschiede organisch hervorwachsen. Mit dem „Ding an sich" fällt notwendig die Empfindung, die ja nach Kant auf einem „Affizieren" des „Dinges an sich" beruht, als selbständiger Erkenntnisfaktor weg. Ihr kann nur mehr die Rolle zugestanden werden, die das X in der mathematischen Gleichung spielt: sie gilt als die zu bestimmende Größe; sie ist, wie Cohen einmal sagt, „letztlich nichts anderes als ein Fragezeichen" [3]. Das Erkenntnisobjekt hat somit nicht ein Gegebenes hinzunehmen, ist nicht rezeptiv tätig, sondern erscheint als lautere Spontaneität, als reine Denkfunktion. Damit ist ein strenger Rationalismus statuiert, ein logischer Idealismus oder Panlogismus, der sich mit dem Hegelschen, wenn man von dessen Absolutismus absieht, vollkommen deckt. Diese idealistische und panlogistische Grundansicht hat Cohen einmal prägnant mit den Worten ausgedrückt: „Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als begrifflicher Gedanke zu denken." [4] —

Sind wir bisher von Kant aus an den Neukantianismus herangetreten, indem wir diesen an Kant maßen, so muß nunmehr unser

---

[1] Cassirer, Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, in: Kantstudien XVII (1912) 264.

[2] Natorp a. a. O. 216. [3] Logik der reinen Erkenntnis (1902) 389.

[4] Kants Begründung der Ethik 29.

Bestreben dahin gehen, noch tiefer in das eigentliche Wesen der neukantischen Philosophie einzudringen. Hier kann uns nun Arthur Liebert, der selbst ein Anhänger und Verfechter des Neukantianismus ist, als Führer dienen. Er hat in seinem Werke: „Das Problem der Geltung“ außerordentlich klar die Grundanschauungen des Neukantianismus entwickelt und ihr Verhältnis zu andern heute herrschenden Anschauungen deutlich gemacht.

„Während es jede andere Wissenschaft, jede einzelne Erkenntnis mit dem zu tun hat, was ‚ist‘, und mit den Erscheinungen und deren Gesetzen sich beschäftigt, und ihrer ganzen Struktur und Richtung nach eine Analyse des Tatsächlichen als Tatsächlichen, als Gegebenen ist, bleibt es der Philosophie im eigensten Sinne vorbehalten, der Untersuchung des ‚Seins‘ gegenüber die Frage nach der Geltung, nach dem Gehalt, nach dem Sinn, nach dem Wert des Seins aufzuwerfen.“ [1] Die Philosophie im Sinne des Neukantianismus ist darum verschieden „von jenen beiden Forschungsweisen, die so oft mit ihr konkurrieren und auch in der Philosophie Heimatsrecht verlangen, der metaphysischen auf der einen und der genetischen auf der andern Seite“ [2]. Gerade darin erweist sich der unvergleichliche Fortschritt, den die Entwicklung der Philosophie dem Kritizismus verdankt, daß es diesem gelungen ist, eine Geltungsphäre nachzuweisen und aufzudecken, die sich prinzipiell von jeder psychologischen und auch von jeder metaphysischen Ordnung unterscheidet und abhebt [3]. Der Kritizismus lehnt nämlich einerseits die Metaphysik ab, die ihm als Begriffsdichtung gilt, anderseits verwirft er aber auch das Ausgehen von psychologischen Daten, die Begründung der Erkenntnis auf den psychologischen Tatbestand des Erlebens. Gegenüber dieser irrationalen Philosophie, die das Leben voranstellt und in ihm den unbedingten Geltungswert erblickt, behauptet der logische Idealismus, „daß der letzte und fundamentale Geltungswert, auf den die philosophische Begründung und Untersuchung sich stützen und von dem sie ihren Ausgang nehmen muß, begriffsmäßigen Charakter besitzen, daß er logische Bedeutung haben muß“ [4]. Im Logos erkennt dieser Idealismus den autonomen Grundwert. „Welches Gebiet auch immer die Philosophie zu begründen sucht, so ist doch für die Funktion dieser Begründung selber kein anderer Gesichtspunkt berechtigt, keine andere Methode gültig, kein anderer Weg

---

[1] Liebert, Das Problem der Geltung (Berlin 1914) 3. [2] Ebd. 12.
[3] Ebd. 121 f. [4] Ebd. 16.

gangbar als derjenige, welcher der Logik der Erkenntnis, der Rationalität der Wissenschaft entspricht, der auf sie Bezug nimmt, soll überhaupt die Philosophie den Charakter und den Geltungswert der Erkenntnis bewahren, soll sie nicht zur Romantik und Mystik entarten." [1]

Nach Ansicht des Neukantianismus ist, wie wir bereits von Natorp hörten, die Erkenntnis nicht ein einzelner Akt, noch auch ein Verband einzelner Akte, sondern ein einheitlicher Begründungszusammenhang, ein System. „Die Philosophie", so sagt Cohen, „kommt nur als System zu ihrem Begriffe." [2] Das System aber entfaltet sich logisch in den einzelnen Kategorien. In ihnen ist der Gedanke des Systems als ihr Apriori, ihr Prinzip geltend. Die Kategorien ihrerseits ermöglichen die Grundlegung der einzelnen Wissenschaften. „In nichts anderem als in dieser ihrer Wissenschaft begründenden funktionalen und kategorialen Geltung besteht die Realität der Ideen." [3] Alle Realität ist mithin im Denkzusammenhang gegründet, ist zur gedachten, rein begrifflichen geworden. Wir haben es also mit keiner andern Realität als dem Begriff derselben zu tun; Realität ist begriffene Realität; das Sein existiert nur als begriffliches Sein, als Begriff. „Was unter logischem Gesichtspunkte als Sein ausgesagt, als Sein determiniert wird, das ist im letzten Grunde nichts als die Selbstdetermination des Systems der Erkenntnis, wie diese sich in den positiven Wissenschaften vollzieht." [4]

Die philosophische Tendenz der Marburger Schule kennzeichnet Liebert gegen Schluß seines Werkes treffend mit den Worten: „Es handelt sich um die kritische Herausstellung derjenigen Grundgeltungen, derjenigen prinzipiellen Grundwerte, auf die alle Erkenntnis, wie sie in den einzelnen Wissenschaften vorliegt, in letzter Linie zurückgeht." [5] Er sieht ein Mißverständnis darin, wenn man der neukantischen Philosophie einseitige Begriffskombination vorwirft, wenn man sie in einem abstrakten, lebensfremden Rationalismus und Formalismus befangen glaubt. Gerade das Gegenteil treffe zu. Überall beziehe sie sich auf die Erfahrung; die Empfindung, das Leben gelte ihr als eine notwendige Voraussetzung, freilich als eine solche psychologischer Natur, nicht als Grundbedingung der Erkenntnis [6].

---

[1] Ebd. 18. [2] Logik der reinen Erkenntnis 512.
[3] Liebert a. a. O. 129. [4] Ebd. 164. [5] Ebd. 223.
[6] Ebd. 224. Ob freilich damit der Erfahrung wirklich Genüge geleistet wird, werden wir später sehen.

Liebert sucht zuletzt den Standpunkt des Neukantianismus besonders zwei Einwänden gegenüber klarzustellen. Der eine Einwand ist der des Subjektivismus. Ihm gegenüber betont Liebert, daß die Grundlage der kritischen Philosophie nicht in diesem oder jenem einzelnen menschlichen Bewußtsein liegt. Vielmehr ist die transzendentale Logik grundsätzlich auf „die Gesetzlichkeit des Bewußtseins“ eingestellt. Diese „Grundgesetze des Denkens sind es, auf denen alle Objektivität beruht; sie sind es, und nicht etwa ein transzendentes Sein, die die Objektivität verbürgen. Was anders heißt denn überhaupt Objektivität oder objektive Gültigkeit als: in den Grundgesetzen des Denkens begründet sein?“ [1] Der zweite Einwand, den man gegen den Neukantianismus erhoben hat, lautet dahin, daß die von ihm betriebene kritische Grundlegung lediglich auf die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften gerichtet sei, daß er da, wo er den Begriff der Erkenntnis gebraucht, lediglich jene beiden Wissenschaftsgebiete im Auge habe. Es ist nun freilich nach Lieberts Dafürhalten richtig, daß im Vordergrund des kritischen Interesses Mathematik und mathematische Naturwissenschaften stehen. „Aber weder sind sie die einzigen Wissenschaften, deren kritische Begründung erfolgt, noch ist die kritische Philosophie prinzipiell allein auf sie bezogen und in ihrer Problemstellung ausschließlich an ihnen orientiert.“ [2]

Wie auch Liebert zugibt, ist die Philosophie der Marburger Schule vor allem an der mathematischen Wissenschaft orientiert. Diese gilt ihr als die Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins. Die Torinschrift der antiken Akademie: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, ist auch der Wahlspruch der Marburger Neukantianer. Dadurch unterscheidet sich diese Schule von jener andern Richtung des Neukantianismus, die man die „badische Philosophenschule“ zu nennen pflegt, als deren Häupter Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert angesehen werden müssen. Auch diese Richtung erstrebt nicht eine bloße Erneuerung und zeitgemäße Erläuterung, sondern eine systematische Weiterbildung der Kantischen Philosophie. „Kant verstehen“, so lautet das Programmwort Windelbands, „heißt über ihn hinausgehen.“ [3] Aber diese Weiterführung der Grundgedanken Kants vollzieht sich hier in einer etwas andern Richtung. Die badische Schule will die Einseitigkeit der kantischen Erkenntnistheorie, ihre Beschränkung auf die mathematisch-naturwissen-

---

[1] Liebert a. a. O. 239. [2] Ebd. 241. [3] Präludien I IV.

schaftliche Erkenntnis überwinden und Kants Philosophie zu einer universalen Kulturphilosophie ausgestalten. Darum tadelt sie an der Marburger Schule, daß sie an der Verengung des Wissensbegriffs, wie sie bei Kant vorliegt, festhalte. „Die Philosophie", so heißt es bei Windelband, „würde an ihrer universalen Bestimmung verzweifeln, wenn sie einen so engen Begriff des Wissens sich dauernd als Zwangsjacke anlegen wollte; denn es ist nicht abzusehen, wie sie in dieser Richtung zu einer lebendigen Berührung mit der sachlichen Wirklichkeit kommen sollte, ohne ihr Prinzip zu verleugnen." [1] In der Ethik habe man die transzendentale Autonomie des reinen Gewissens im individuellen Gewissen verankert, statt „an der sachlichen Lebensfülle des historischen Kulturgeistes sein Hinaufragen in höhere, überempirische Zusammenhänge zum Bewußtsein zu bringen" [2]. Die Philosophie muß kritische Kulturphilosophie sein. „Gegeben ist die Kultur als die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung: die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle zu durchforschen, wie darin die allgemeingültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfahrung und Gestaltung gelangt sind." [3] Man kann darum die Philosophie auch als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten" bezeichnen [4].

Ausdrücklich betonen die Badener Philosophen die Kontinuität ihrer Philosophie mit der kantischen. Das methodische Prinzip der kritischen Kulturphilosophie sei die von Kant entdeckte transzendentale Methode. Habe er diese auch zunächst in der Wissenschaft als deren Rechtsgrund aufgefunden, so habe er sich doch immer mehr genötigt gesehen, sie auch auf die übrigen Gebiete der Kultur anzuwenden. „So ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, daß der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt eine Kulturphilosophie — die Kulturphilosophie geworden ist." [5]

Der Neukantianismus der Badener Schule erscheint somit als eine werttheoretische Deutung der kantischen Philosophie. Die Erkenntnistheorie ist hier in eine Werttheorie, eine Theorie der historischen Kulturwerte aufgelöst. Auch diese Form des Kantianismus

---

[1] Die philosophischen Richtungen der Gegenwart, in: v. Aster, Große Denker II 371.

[2] Ebd. 371. [3] Ebd. 377. [4] Windelband, Präludien I 30.

[5] Ders., Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, in: Logos I (1910) 193.

ist logischer Idealismus. Auch hier herrscht der unbedingte Glaube an die „Panarchie des Logos“ [1]. Aber dieser Idealismus ist weniger schroff und einseitig als der Panlogismus der Marburger Schule. Er betont, wie wir sahen, die Bezogenheit des menschlichen Erkennens auf eine sachliche Wirklichkeit. Während der strenge Rationalismus der Marburger alles Inhaltliche der Erkenntnis aus der Form ableitet, verzichten die Badener auf eine solche Deduktion. Ihnen gilt vielmehr der Inhalt der Erkenntnis als etwas logisch nicht Konstruierbares, etwas Irrationales, das nicht erdacht, sondern nur erlebt werden kann. „An diesem Unterschied zwischen der logisch-mathematischen Form und dem davon unabhängigen Inhalt der Realität bleiben wir als an einer letzten nicht weiter auflösbaren Dualität stehen.“ [2]

So tritt in der ihrem Grundzuge nach rationalistischen Philosophie der Badener Schule „in gewissem Sinne eine irrationalistische Tendenz hervor“ [3]. Dieser Idealismus ist ein gemäßigter, der auch dem andern, realistischen Moment in der Erkenntnis Rechnung zu tragen sucht. Dadurch nähert er sich dem Realismus. Was ihn aber von diesem unterscheidet und grundsätzlich trennt, ist die Leugnung einer vom Denken unabhängigen, transzendenten Realität und die daraus folgende Ablehnung der Metaphysik. In dieser doppelten Negation und ebenfalls in der Verwerfung aller vom Erleben und Leben ausgehenden Philosophie stimmen die Vertreter der badischen Schule mit den Marburgern prinzipiell überein. Es ist dies der gemeinsame Boden der beiden Richtungen des Neukantianismus.

Damit dürften die Grundlagen der neukantischen Philosophie genügend aufgedeckt und ihre beiden Hauptformen hinreichend beleuchtet sein, um auf diesem Grunde ein Bild von den religionsphilosophischen Anschauungen der Neukantianer zu entwerfen.

---

[1] Lask, Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre (Tübingen 1911) 134.
[2] Windelband, Einleitung in die Philosophie (Tübingen 1914) 238.
[3] Liebert, Das Problem der Geltung 209.

Erster Teil.

Darstellung.

I. Die Religionsphilosophie der Marburger Schule.

1. Hermann Cohens Religionsphilosophie.

Nachdem H. Cohen bereits in seiner Schrift: „Religion und Sittlichkeit“ (1907) sich mit dem Problem der Religion beschäftigt hatte, hat er seine religionsphilosophischen Anschauungen neuerdings in einem größeren Werke eingehend entwickelt. Das Buch führt den Titel: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ und ist der Marburger Schule gewidmet. Aus ihm werden wir füglich unsere Darstellung der Cohenschen Religionsphilosophie schöpfen.

Den Begriff einer Wissenschaft zu bestimmen, so führt der Verfasser eingangs aus, ist immer eine schwierige Aufgabe. In besonderem Maße ist das der Fall bei einem Faktum der Kultur, dessen Charakter als Wissenschaft zweifelhaft ist. Die einzige Möglichkeit, zu einem Begriffe zu gelangen, scheint hier bei der Induktion gelegen. Diesen Weg ist in der neueren Zeit die Religionsgeschichte gegangen. Sie sucht durch Anwendung der induktiven Methode den Begriff der Religion zu gewinnen. Dieser Weg ist jedoch verfehlt. „Die Tatsachen können niemals und nirgends den Begriff hervorbringen.“ [1] Dieser kann nur als Idee gefunden, d. h. a priori erzeugt werden. Das ist aber nur auf deduktivem Wege möglich, und „so wird der Begriff der Religion zu einem Problem der Philosophie“ [2]. Damit gewinnt diese inneren Anteil an der Religion. Die Klarstellung des Verhältnisses beider zueinander bewahrt die Philosophie vor der Mystik, die Religion vor dem Einschleichen der Intuition. Einer besonderen Religionsphilosophie be-

---

[1] Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915) 5.
[2] Ebd. 6.

darf es dazu nicht. Vielmehr muß jene Verhältnisbestimmung vom Ganzen des philosophischen Systems aus vorgenommen werden. Darum lautet die grundlegende Frage: „Welche Stellung kommt der Religion zu im System der Philosophie?“ [1]

So viel ist vorerst sicher: „die Religion darf dem lebendigen Zusammenhange mit der Ethik nicht entrissen werden“ [2]; denn diese nimmt eine zentrale Stellung im System der Philosophie ein. Das bedeutet zugleich eine Ablehnung der Metaphysik für die systematische Begründung der Religion. Es fragt sich nun freilich, ob die Religion in der Angliederung an die Ethik noch ihre Selbständigkeit behält. Das ist nicht der Fall. Denn „die Einheit des Systems weist keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte, weder für die Glieder des Systems, die durch die Ethik befriedigt sind, noch für die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewußtseins, welche durch Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in Reinheit begriffen, erschöpft zu sein scheinen“ [3]. Kommt der Religion demnach keine Selbständigkeit zu, so besitzt sie doch Eigenart; denn dazu bedarf es keiner besondern Bewußtseinsart. Die Eigenart der Religion kann aber nicht in der Psychologie begründet werden, sondern allein „innerhalb der Systematik der Philosophie“ [4]. Es gilt darum, die Religion zu den einzelnen Gliedern des Systems in Beziehung zu setzen und sie so in ihrer Eigenart zu beleuchten.

Der Eintritt der Religion in die Philosophie erfolgt durch die Pforte der Logik, die ja „die gemeinsame Grundlage des wissenschaftlichen Denkens“ [5] ist. Wenn die Prediger der Intuition diese dem Denken entgegenstellen, so muß demgegenüber betont werden, daß „die Vernunft die Vernunft der Wissenschaft“ ist und daß, „wenn anders die Religion auf Vernunft beruhen soll“, es für sie „keine andere Unterlage geben kann als die Wissenschaft und kein anderes Instrument und Organ als die Erkenntnis“ [6]. Das zeigt auch eine inhaltliche Betrachtung der Religion. Treffen doch Religion und Philosophie in dem „Grundbegriff des Seins“ [7] zusammen. In der ersten Offenbarung an Moses macht sich Gott als das Sein geltend. Die Religion setzt sich mithin im Gottesbegriff das Sein zum Problem. Dadurch aber tritt sie „in fundamentale

---

[1] Cohen, Der Begriff der Rel. im Syst. der Phil. 9. [2] Ebd. 9 f.
[3] Ebd. 10. [4] Ebd. 14. [5] Ebd. 18. [6] Ebd. 19.
[7] Ebd. 20.

Gemeinschaft mit der Logik, deren Grundproblem das Sein der Wissenschaft ist" [1]. Es ist nicht richtig, wenn man den Schwerpunkt des Monotheismus in der Einheit erblickt. Er liegt vielmehr „im Sein und zwar in der Einzigkeit des Seins, welches das Sein Gottes" [2] ist; Gott allein gilt ihm als das Sein. „Es gibt darum keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus. Das Pan der Natur ist der absolute Widerspruch zur Einzigkeit Gottes." [3] Der Pantheismus trägt mit seiner Ineinssetzung von Gott und Natur einen Doppelsinn in den Begriff des Seins hinein. Darin liegt „sein logischer Grundfehler" [4].

Inniger noch als der Zusammenhang zwischen Religion und Logik ist das Verhältnis der Religion zur Ethik. Cohen hat sogar, wie er gesteht, die Konsequenz nicht gescheut, daß die Religion sich in Ethik auflösen müsse. Von dieser Auffassung sei er jedoch gerade durch den Versuch, die Religion in das System der Philosophie einzureihen, abgekommen. „Sobald der Begriff der Religion in dieser systematischen Bestimmtheit zum Problem wurde, wurden die Bedenken gegen jene Formulierung unausbleiblich und unabwendlich. Denn wenn die Religion, wie immer geborgen, in die Ethik eingeht, so behält sie keinen eigenen Anteil am System der Philosophie." [5] Es gilt darum, die Eigenart der Religion gegenüber der Ethik, den „Zuwachs", den diese „von seiten der Religion" [6] erhält, aufzuzeigen.

„Aller Inhalt der Ethik ist der Mensch und sein Zubehör." [7] Zu diesem Zubehör gehört auch Gott. Der Religiöse denkt Gott stets in Korrelation zum Menschen und zur Natur. Die Korrelation zwischen Gott und Natur bedeutet die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Ohne diese Idee kann die Ethik nicht auskommen. Denn „was würde aus dem Guten werden, wenn die Natur vernichtet würde, wenn sie nicht in ihrem fortdauernden Bestande den Daseinsgrund bildete, auf dem das Gute ewiglich wachsen und gedeihen kann?" [8] Die Gottesidee gibt mithin der Ethik die Gewähr, „daß immerdar Dasein sein werde für die Fortführung der menschlichen Sittlichkeit. Ohne diese Gewähr bliebe die Ethik eine Theorie ohne deren notwendigen Abschluß" [9].

„Wenn nun die Ethik schon für den Abschluß ihres Fundamentes der Gottesidee bedarf, so kündigt sich darin ein entsprechen-

---

[1] Ebd. 20 f. [2] Ebd. 23. [3] Ebd. 27. [4] Ebd. 28. [5] Ebd. 43. [6] Ebd. 44. [7] Ebd. 49. [8] Ebd. 50 f. [9] Ebd. 51.

der Mangel der Ethik in ihrem Menschenbegriffe an, insofern dieser außer Zusammenhang mit Gott in der Ethik durchgeführt wird." [1] Die Ethik läßt das Individuum aufgehoben werden in die Allheit der Menschheit. Voraussetzung für diesen Aufstieg zur Allheit ist die sittliche Autonomie. Nun kommt aber das Individuum bei all seiner ethischen Anstrengung nicht über das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit hinweg. Diese nicht niederzuschlagende Einsicht, daß „alle sittliche Arbeit Stückwerk bleiben muß bei der Sündhaftigkeit, welche das Individuum im Grunde seines Wesens fühlt" [2], erheischt eine Ergänzung des Menschenbegriffs der Ethik, wobei freilich das Prinzip der Autonomie und der Wert der sittlichen Arbeit gewahrt bleiben müssen. Das geschieht, indem Gott „als das Ziel gedacht wird, auf welches die eigene sittliche Arbeit des Menschen hingerichtet wird" [3]. Dem Menschen bleibt die sittliche Arbeit überlassen; aber Gott, der an dieser Arbeit selbst nicht teilnimmt, wird als das Wahrzeichen gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt. „Gott bedeutet nicht die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat." [4] Dem neuen Begriff des sündigen Menschen entspricht also auch ein neuer Begriff von Gott, der nun im Unterschiede vom Gott der Menschheit, wie ihn die Ethik denkt, als Gott des Individuums erscheint. „In der Ethik umstrahlt Gott die Menschheit mit der Zuversicht der Sittlichkeit auf Erden; in der Religion das Individuum mit der Zuversicht seiner persönlichen Befreiung von Schuld und Sühne, seiner Wiederherstellung zur Aufgabe der sittlichen Freiheit." [5] Wie nun aber der religiöse Begriff des Menschen in der selbständig bleibenden sittlichen Arbeit den Zusammenhang mit der Ethik wahrt, so auch die religiöse Gottesidee. In beiden Fällen „behauptet sich die Gleichartigkeit der Idee für die Ethik und für die Religion" [6], ohne daß dadurch die Eigenart der letzteren aufgelöst würde.

Es ist dies der Punkt, an dem sich Judentum und Christentum im Begriff der Religion scheiden. „Denn im reinen Monotheismus des Judentums hat der Gott der Gnade und der Vergebung nur diese Bedeutung: das Ziel, den Erfolg, den Sieg der sittlichen

[1] Cohen, Der Begriff der Rel. im Syst. der Phil. 52. [2] Ebd. 59.
[3] Ebd. 63. [4] Ders., Religion und Sittlichkeit 43.
[5] Ders., Der Begriff der Rel. im Syst. der Phil. 65.
[6] Ebd.

Selbstarbeit des Menschen zu verbürgen. So steht die Korrelation hier in klarer Gliederung: hier der Mensch, das Individuum in seiner Isoliertheit, und dort Gott in seiner Einzigkeit. Die Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums. In der selbständigen Sittlichkeit des Menschen beruht diese Suffizienz: die nur erfüllt, nicht eingeschränkt wird durch das Ziel, auf das, wie jede menschliche Tätigkeit, so auch diese hingerichtet sein muß. Das Christentum dagegen nimmt an der Zweideutigkeit des Pantheismus teil und läßt schon an der sittlichen Arbeit selbst den Gott im Menschen teilnehmen. Die getrennten Kompetenzen fließen dadurch ineinander, und die Begriffe schränken einander ein. Nicht allein der Begriff Gottes verliert dadurch seine Transzendenz und Eindeutigkeit, sondern auch der ethische Begriff des Menschen wird an diesem Grenzpunkte von Ethik und Religion ungenau, insofern die Kompetenz seiner sittlichen Arbeit beeinträchtigt wird." [1]

Auch zur Ästhetik steht die Religion in Beziehung. Um diese zu bestimmen, müssen wir die „Unterschiede im ästhetischen und im religiösen Begriffe der Menschenliebe" [2] ins Auge fassen. Wenn wir genau prüfen, auf welchen Begriff des Menschen sich unsere ästhetische Liebe bezieht, so zeigt sich, daß es nicht der Einzelmensch, sondern der Typus ist. Die religiöse Liebe dagegen erfaßt den Menschen in seiner Besonderung, als Individualität. Sie „entzündet sich am Leide des Menschen" [3], ist Mitleid mit dem Individuum in seinem Leid, das sie zu mildern und zu lindern sucht, während die ästhetische Liebe Eros, schöpferisches und in diesem Schaffen sich bewährendes Gefühl ist und gerade im Menschenleid die Glorie des Menschentums erblickt. Werden nun aber nicht die Grenzen zwischen Religion und Ästhetik durch den Gefühlscharakter, der doch im Begriff der Liebe beiden gemeinsam ist, verwischt? Zeigt sich nicht speziell am Gefühl der Rührung, die hier wie dort das Gemüt ergreift, die Analogie des religiösen mit dem ästhetischen Bewußtsein? Hiergegen ist aber folgendes zu sagen. „Dem ästhetischen Gefühl wird seine Eigenheit und seine Würde genommen, wenn man die Rührung auch auf das religiöse Bewußtsein überträgt." [4] Die Rührung gehört durchaus dem ästhetischen Gefühl an und schmilzt mit der ästhetischen Freude an der Menschennatur zusammen. Dagegen hat das religiöse Bewußtsein den Menschen als

[1] Ebd. 66. [2] Ebd. 86. [3] Ebd. 88. [4] Ebd. 97.

Individuum zum Inhalt. Aus dem Leiden des Individuums entsteht aber das Mitleid, und „so ist das Mitleid die Eigenart des religiösen Bewußtseins, die dem Gefühl verwandt, aber doch unvergleichbar mit ihm ist“ [1].

Was Mitleid dem Menschen gegenüber ist, dieselbe Leidenschaft zu Gott nennen wir Sehnsucht. Ihr Ziel ist die Erlösung des Individuums. Der Gott der Sehnsucht, als der Gott der Erlösung, ist darum der Gott des Individuums. Und als solcher tritt er mit dem Individuum in Korrelation. So ist es die Sehnsucht, wie sie sich vor allem im Gebete entfaltet, „welche im letzten Grunde die Korrelation zwischen Gott und Mensch, mithin die Religion zustande bringt“ [2]. Die Korrelation wehrt jedoch die Vereinigung ab. Im Gegensatz zum pantheistischen Einswerden mit Gott kennt „der reine Monotheismus keine Vereinigung mit Gott“ [3]. Außer der Sehnsucht gehört noch zur Eigenart der Religion das Vertrauen, die Grundbedeutung des hebräischen Wortes, welches gemeinhin mit Glauben übersetzt wird. Der Glaube an Gott ist ja nichts anderes als „das Vertrauen auf die Errettung der Menschenseele durch ihn“ [4]. Die Eigenart der Religion wird freilich nicht durch ein Wort festgestellt, mit dem eine religiöse Bewußtseinsart bezeichnet würde. Weder das Mitleid, noch die Sehnsucht, noch die Liebe sind mehr als Worte. „Durch diese Termini soll nur das Problem bezeichnet werden, das die Religion als Eigenart des Bewußtseins bildet.“ [5]

Worin besteht nun diese Eigenart? „In welchem Verhältnis zu den reinen Arten des Bewußtseins vollzieht sie sich?“ [6] Diese Frage sucht Cohen im letzten Kapitel, das über „das Verhältnis der Religion zur Psychologie“ handelt, zu beantworten. Die hier gemeinte Psychologie hat freilich nichts mit der Religionspsychologie im modernen Sinne zu tun, die Cohen ja zur Begründung der Religion ablehnt. Ihm gilt die Psychologie als der vierte, abschließende Teil des Systems der Philosophie; ihr Gegenstand ist die Einheit des Kulturbewußtseins. „Die drei Glieder, die voraufgehen, behandeln drei Objekte: die Natur, die Kultur der Sittlichkeit und die Kunst. Die Psychologie allein hat zu ihrem ausschließlichen Inhalt das Subjekt, die Einheit der menschlichen Kultur.“ [7] Während jene mit

---

[1] Cohen, Der Begriff der Rel. im Syst. der Phil. 98. [2] Ebd. 102.
[3] Ebd. 105. [4] Ebd. [5] Ebd. 107. [6] Ebd.
[7] Cohen, Logik der reinen Erkenntnis 16.

den drei Sonderrichtungen des Bewußtseins befaßt sind, mit der Erkenntnis, dem Willen und dem Gefühl, zeigt sich „das systematische Vorrecht der Psychologie darin, daß sie nicht eine Sonderrichtung des Bewußtseins, und auch nicht einmal nur die Gesamtheit derselben, sondern vielmehr ihre Einheit zum Problem hat“ [1]. Bezüglich der Religion gilt es, die Angliederung der Eigenart an die selbständigen Glieder zu bewirken, und zwar an alle drei Glieder: „es darf keines derselben in Wegfall kommen, wenn die Eigenart der Religion in voller Klarheit und Unzweideutigkeit zur Bestimmung kommen soll“ [2]. Cohen gibt nun im wesentlichen eine Zusammenfassung seiner bisherigen Ausführungen, indem er unter dem Gesichtspunkte der Einheit des Kulturbewußtseins die Angleichung der Religion an das Bewußtsein der Wissenschaft, der Ethik und der Ästhetik dartut und so die Eigenart der Religion zu begründen sucht. Er kommt dabei „auf den Hauptpunkt zurück, den nach der vorherrschenden Ansicht das Gefühl bildet für das Bewußtsein der Religion. Und es ergibt sich ein neues Moment für die Ausschaltung dieser psychologischen Grundkraft. Jenes angebliche Grundgefühl der Religion wird als das Gefühl des Unendlichen durchgängig gedacht. Und gerade dieses Unendliche ist es, gegen das unsere Bedenken sich richten. Nicht nur die begriffliche Vieldeutigkeit des Unendlichen begründet unsern Widerspruch, sondern seine Mangelhaftigkeit im Begriffe des Menschen selbst, gegenüber der Korrelation von Mensch und Gott. Die Korrelation des Endlichen und des Unendlichen führt unausweichlich zum Pantheismus. Das Unendliche wäre dieses nicht, wenn es nicht das Endliche in sich enthielte. Die Rettung der Individualität ist aber die eigentliche Aufgabe der Religion. Daher wird sie gefährlich beschrieben, wenn sie, als Gefühl des Unendlichen, nur in diesem Unendlichen das Endliche aufkommen läßt. Paradox ausgedrückt, würde die Religion vielmehr das Gefühl des Endlichen sein müssen. — So erkennen wir wiederum den Vorzug unserer Methode der Korrelation. Ebenso wie Gott, soll auch der Mensch erhalten bleiben. Das ist der letzte Sinn der Religion. Das ist der Sinn, den die Religion insbesondere in der Angliederung an die Einheit des Bewußtseins zu bedeuten und zu vollziehen hat“ [3].

Der systematisch begründete Begriff der Religion entwertet, wie Cohen noch einmal hervorhebt, alle Desiderate der Metaphysik.

---

[1] Ders., Der Begriff d. Rel. im Syst. d. Phil. 109. [2] Ebd. 111. [3] Ebd. 133 f.

Die Religion bildet kein eigenes Lehrgebiet, das man als Metaphysik der wissenschaftlichen Philosophie entgegenstellen könnte, sondern fügt sich der letzteren ein. Sie ergänzt ihre Probleme und damit auch die Probleme der menschlichen Kultur, die lückenhaft und schadhaft bleibt ohne die Beziehung ihrer Probleme auf Gott. Daraus folgt, „daß die wahre Religion auf der Wahrheit der systematischen Philosophie, und demgemäß subjektiv die wahrhafte Religiosität auf der Reife und Klarheit der systematischen Erkenntnis beruht“ [1]. Darum wird es auch „keine sittliche Weltkultur geben, solange als die Religion nicht für alle Menschen aller Völker in der systematischen Philosophie begründet sein wird“ [2].

2. Paul Natorps Religionsphilosophie.

Wie Cohen, so hat auch Natorp in einer besondern Schrift über die Religion gehandelt. Er hat ihr den an Kants Religionsphilosophie anklingenden Titel gegeben: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“. Schon dieser Titel verrät deutlich die ganze Tendenz der Schrift, die eben dahin zielt, die Religion in die Grenzen der Humanität einzuschließen, sie zu einem bloßen Bestandteil der Menschenbildung zu machen. Darum hat Natorp seiner Schrift auch den Untertitel gegeben: „Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik“.

Natorp sucht zunächst den Begriff der Humanität zu bestimmen. Unter Humanität versteht er „die Vollkraft des Menschentums im Menschen; unter humaner Bildung: nicht einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zueinander, in dem Verhältnis, worin sie einander so viel wie möglich fördern und so wenig wie möglich beeinträchtigen“ [3]. Welche Bedeutung hat nun die Religion für das Problem der humanen Bildung? Das ist die Frage, die es zu beantworten gilt.

Von nicht wenigen wird diese Frage radikal verneint. Religion hat nach ihnen mit Humanität an sich nichts gemein, „sie steht mit ihr in keinem notwendigen, innerlichen Zusammenhang, sondern

[1] Cohen, Der Begriff der Rel. 137 f. [2] Ebd. 140.

[3] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität [2] (Tübingen 1908) 1.

mag im günstigsten Falle friedlich neben ihr bestehen" [1]. Wie man zu einem so radikalen Urteil kommt, ist wohl erklärlich. Man denkt die Religion von vornherein in vollem Gegensatz zur menschlichen Kultur. Als ihre Grundvoraussetzung betrachtet man die Überzeugung, daß der Mensch außer den irdischen Aufgaben noch Aufgaben einer höheren Ordnung habe, die nicht ursprünglich unser Verhältnis zur Menschheit und zu unserem irdischen Arbeitsfelde, sondern das ganz andere Verhältnis betreffen, das wir endliche, irdische Wesen zum Ewigen, Übersinnlichen, Transzendenten haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Religion von vielen, vielleicht den eifrigsten und überzeugtesten ihrer Bekenner so aufgefaßt wird. „Und genau aus dieser Auffassung begreift sich die Haltung ihrer ehrlichsten und verständigsten Gegner." [2] Die Wahrheit fordert aber anzuerkennen, daß jene Auffassung der Religion, die sie zur Privatsache im engsten Sinne des Wortes machen würde, nicht die einzige tatsächlich bestehende und sachlich wie historisch berechtigte ist, sondern daß gerade in den größten Gestaltungen der Religion eine fast entgegengesetzte Auffassung hervortritt. „Nach dieser steht das Menschliche, Sittliche geradezu im Mittelpunkt der Religion; ohne mit Sittlichkeit identisch zu werden, erwächst sie doch unmittelbar aus dem Kern des sittlichen Bewußtseins und bewahrt in jedem ihrer Stadien den Zusammenhang mit ihm; sie gewinnt damit selbst einen menschlichen, ja übermenschlichen Charakter; sie wird so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft: für den Menschen der Idee." [3] Schon der Monotheismus des zweiten Jesaia hatte fast rein diesen Sinn. Der Gottesglaube erscheint hier als Glaube an die unbedingte Realität, die unüberwindliche Kraft, folglich den unausbleiblichen Sieg des sittlichen Ideals in der Menschheit. „Einmal gewonnen aber, konnte dieser sittliche Grundzug der Religion nicht wieder verloren gehen." [4] Auch das Christentum steht in seinen Hauptzügen auf menschlichem und sittlichem Boden, wie es ja auch an die Prophetie des Jesaia anknüpft. Es hat nicht bloß zu einer Erhöhung des sittlichen Ideals der Menschheit mitgewirkt, sondern diese in der Tat „für einen großen Teil der Menschheit vollbracht" [5].

---

[1] Ebd. 13. [2] Ebd. 14. [3] Ebd. 15. [4] Ebd. 16.
[5] Ebd. 17.

Die Religion hat mithin einen sittlichen Kern. Darum ist es nicht berechtigt, sie in ausschließendem Gegensatz zur menschlichen Kultur, zur Wissenschaft und Sittlichkeit, zum Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit zu denken. Um nun aber das Verhältnis der Religion zur Menschenkultur positiv zu bestimmen und das eingangs gestellte Problem zu lösen, müssen wir uns die grundlegende Frage zu beantworten suchen: „Was ist Religion, was ist überhaupt ihr Grund im menschlichen Wesen, im menschlichen Bewußtsein?“ [1]

Auf diese Frage hat nach Natorps Dafürhalten Schleiermacher die richtige Antwort gegeben: die Grundlage der Religion im menschlichen Bewußtsein ist das Gefühl. Dieses ist aber nicht als ein Sondergebiet des Bewußtseins neben Erkenntnis, Wille und Phantasie, sondern als die psychische Grundkraft zu denken. Es bedeutet „die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich damit nur Äußerungen; das Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen“ [2]. Erkenntnis und Wille sind ihrerseits deutlich und scharf voneinander geschieden durch ihren Inhalt: „Ich erkenne, was ist, ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll.“ [3] Man mag die Akte des Erkennens und Wollens psychologisch denken und zergliedern, wie man will, immer bleibt dieser Unterschied im Inhalt, in der Art, das Objekt zu setzen. Nun ist aber „alle Objektsetzung schöpferische Tat des Bewußtseins“ [4]. Im theoretischen Erkennen zeigt sich das deutlich darin, daß das in der Erkenntnis Gesetzte im Fortgang derselben auch wieder umgestoßen werden kann. Deutlicher noch offenbart sich das schöpferische Moment in der Objektsetzung des Willens. Es beweist sich in jenem „freien Hinausgehen über die Objektsetzung der Erfahrung“, das darin liegt, „daß man will, was nicht (im empirischen Sinne) ist, oder daß der Wille sein Objekt als seinsollend setzt“ [5]. Soll aber dieses Hinausschreiten über die Erfahrung „nicht blindlings, nicht regel- und richtungslos geschehen, so muß es einen festen Richtpunkt, einen sichern Leitstern, ein Ziel haben“ [6]. Dieser Ausblick auf ein ewiges, unendlich fernes, überempirisches Ziel ist dem Willen durchaus unentbehrlich; denn „empirisch Erreichbares kann nie das endgültige Objekt, nie das wahre Ziel des Willens sein“ [7]. Über der Welt des

---

[1] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 26. [2] Ebd. 27. [3] Ebd. 28. [4] Ebd. [5] Ebd. 29 f. [6] Ebd. 30. [7] Ebd. 31.

Seins erhebt sich somit die höhere Welt des Sollens. Beide verbinden sich „in einer dritten, völlig neuen und ebenbürtigen Gestaltungsweise: der der künstlerischen Phantasie“ [1], die Natur und Sittenwelt ihrer Formung unterwirft.

Die drei Welten der Erkenntnis, des Willens und der künstlerischen Phantasie umfassen alles, was für uns Objekt sein kann. Wie nun aber allem Bewußtsein einerseits die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, „so ist ihm nicht minder wesentlich die andere Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewußtsein es ist“ [2]. Diese subjektive, gleichsam Innenseite des Bewußtseins vertritt eben das Gefühl. Es ist nicht eine besondere Provinz neben Erkenntnis, Wille und Phantasie, sondern der gemeinsame Untergrund alles seelischen Lebens, „das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen, das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrunde liegt“ [3]. In diesem Urelement des Gefühls hat nun die Religion ihr Leben. Sie ist nach Schleiermacher nicht Gefühl schlechthin, sondern Gefühl des Unendlichen. Da aber das Gefühl im eigentlichen Sinne keinen Gegenstand hat, noch auch das Unendliche für ein endliches Bewußtsein im eigentlichen Sinne Gegenstand sein kann, so würde man besser statt vom Gefühl des Unendlichen von der Unendlichkeit des Gefühls sprechen. Aber dagegen sträubt sich das religiöse Gefühl. „Das Unendliche gilt hier nicht mehr als bloßer Gesichts- und Richtpunkt; das Gefühl ist anspruchsvoller: in unmittelbarer, lebendiger Gegenwart glaubt es mit ihm eins zu werden. Nicht erst im endlosen Prozeß des Erkennens, im Hinausgehen namentlich über die Enge der Individualität oder in der bloßen Erdichtung der Idee schaut es nach ihm aus als dem fernen, ewig fernbleibenden Ziel alles Wirklichen, sondern in dichter Nähe, in leibhafter Wirklichkeit soll es sich uns offenbaren, ja sich in uns, uns in sich verwandeln; im unmittelbaren Erlebnis des Gefühls ist es in uns eingezogen, hat es Wohnung in uns genommen; Gott lebt uns im Herzen, unser Herz erweitert sich zum Herzen Gottes, seine Unendlichkeit erschließt sich vor sich selbst und kommt sich selber zum Bewußtsein — im menschlichen Gefühl.“ [4]

Das religiöse Gefühl glaubt also einen eigenen Gegenstand zu besitzen; es behauptet, Gefühl des Unendlichen zu sein. Mit diesem Anspruch auf einen ihm eigentümlichen Gegenstand wird aber das „religiöse Gefühl zu einer ernsten Gefahr für die Reinheit der Er-

[1] Ebd. 32. [2] Ebd. 32 f. [3] Ebd. 33. [4] Ebd. 38.

kenntnis wie der Sittlichkeit, ja selbst der künstlerischen Gestaltung"[1]. Die Erkenntnis kennt nur eine Unendlichkeit der Aufgabe; „das Unendliche, als Gegenstand, existiert für sie nicht"[2]. Indem aber die Religion das Unendliche als Gegenstand setzt und sogar mittels der methodischen Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis zu bestimmen sucht, zeigt sie „eine bedenkliche Tendenz, das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft zu verfälschen"[3]. Auf dem Gebiete des Willens derselbe Antagonismus! „Auch redlich handeln läßt sich nicht gegen ein Unendliches, sondern nur gegen ein Endliches, da keine andern als endliche Kräfte dem Willen wie der Erkenntnis zu Gebote stehen."[4] Dagegen ist es dem Enthusiasmus des Gefühls viel zu wenig, bloß im endlichen Bereich handeln zu sollen. Als Ziel des Handelns genügt ihm allein „die ewige, selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott selber"[5].

Dieser Konflikt kann nur dadurch behoben werden, daß das religiöse Gefühl seinen Anspruch auf Transzendenz preisgibt. Denn gerade ihre bewußte und entschlossene Transzendenz ist es, durch welche die Religion „Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt"[6] und so jenen Konflikt heraufbeschwört. Nicht also das Gefühl an sich, sondern nur sein Transzendenzanspruch verliert sein Recht. Das Gefühl selbst soll in seiner Bedeutung unangetastet bleiben, „und eben danach werden die Grenzen, innerhalb deren die Religion ihr Recht behält, sich bestimmen"[7]. Das Gefühl soll die subjektive Verbindung unter den verschiedenen Provinzen des Bewußtseins herstellen, soll „das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen"[8]. Denn ein wirkliches, faßbares Objekt erreicht es jenseits der Grenzen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Gestaltung doch nicht; „es vermag die Schranken des Menschentums nicht wirklich zu übersteigen"[9]. Soweit sich aber das religiöse Gefühl innerhalb jener Grenzen hält, ist es echt und darum berechtigt. Das, aber auch nur das, was vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen, praktischen und ästhetischen besteht, kann auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden. Mit andern Worten: „Religion, oder was sich unter diesem Namen

---

[1] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 39. [2] Ebd.
[3] Ebd. 40. [4] Ebd. 40 f. [5] Ebd. 41. [6] Ebd. 42.
[7] Ebd. 45. [8] Ebd. 45 f. [9] Ebd. 46.

bisher barg, ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt." [1]

Der Begriff der Humanität enthält als wesentliches Merkmal das Moment der Gemeinschaft. „Es fragt sich jetzt: welches Verhältnis hat das Gefühl, und durch es die Religion, zur Gemeinschaft?" [2] Das Gefühl hat offenbar den Charakter des Individuellen. Doch bedeutet Individualität nicht notwendig Isolierung; vielmehr drängt jedes mächtige Gefühl nach Mitteilung, nach Gemeinschaft. Die Eigentümlichkeit des Gefühls kann darum nicht verantwortlich dafür gemacht werden, wenn die Religion nicht verbindend, sondern trennend wirkt. Diesen „trennenden Einfluß übt nicht die Energie des Gefühls an und für sich, sondern allein jener Überschwang des Gefühls, in dem es das endliche Individuum ohne alle Vermittlung zum Unendlichen in Beziehung zu setzen vorgibt" [3]. Der Transzendenzanspruch des Gefühls ist es aber, der es zu einer Gefahr für die Gemeinschaft macht. „Wird dagegen dieser Anspruch preisgegeben, so bleibt dennoch jener große Aufschwung der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls; nicht des Alls der Dinge, sondern jenes inneren Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transzendenten Gottheit tritt dann — die Menschheit selbst." [4] Die Religion erscheint als Religion der Menschheit. Dabei wird die Menschheit weder als die Summe der menschlichen Individuen noch als bloße Idee gedacht, sondern als die Idee in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zum wirklichen Leben. Wer freilich unter Religion ausschließlich den Transzendenzanspruch des Gefühls versteht, „für den ist ‚Religion innerhalb der Grenzen der Humanität' ein einfacher Widerspruch" [5]. Allein diese Auffassung ist weder sachlich — wie gezeigt — noch auch historisch gerechtfertigt. Ist nämlich das humanistische Element, wie wir erkennen konnten, wirklich in allen echten Religionen vorhanden gewesen, tritt es in den bedeutendsten Gestaltungen sogar am kräftigsten hervor, „so ist man wohl berechtigt, den Namen Religion auch dann festzuhalten, wenn sie sich völlig auf menschlichen Boden begibt und auf jene transzendente Übersteigerung, an die man bei dem Wort Religion allerdings vorzugsweise zu denken pflegt, ein- für allemal Verzicht tut" [6].

Die Preisgabe des Transzendenzanspruchs hat nun eine völlige Umgestaltung der Religion, wie sie heute bei uns herrscht, zur

---

[1] Ebd. 49. [2] Ebd. 50. [3] Ebd. 51. [4] Ebd. 52. [5] Ebd. 53. [6] Ebd. 52.

Folge. Die religiösen Grundbegriffe erfahren eine Reinigung, indem ihr ethischer Gehalt herausgestellt wird. „Was als unmittelbare Wirklichkeit geglaubt wurde, wird entweder zur reinen Idee abgeklärt oder aber zum bloßen Symbol herabgesetzt.“ [1] Die Gottesidee wird, wie wir sahen, in die Idee der Menschheit umgewandelt. Ebenso wird der Gedanke der Erlösung, die Idee der Rechtfertigung von allen mythologischen Schlacken gereinigt und in rein sittlichem Sinne verstanden. Endlich wird auch die religiöse Idee der Unsterblichkeit des Individuums auf ihren ethischen Kern zurückgeführt. Denn auch die Sittlichkeit kennt ein ewiges Leben. Die Ideenwelt gibt dem Leben des Individuums einen ewigen Inhalt, ohne freilich ihm, als Individuum, eine ins Unendliche verlängerte Existenz zu garantieren. „An jenem ‚ewigen Leben‘ muß reine Sittlichkeit sich genügen lassen.“ [2] Es ist ja auch wahrlich groß und gehaltreich genug, ja die Idee beweist gerade darin ihre Macht, daß sie sich dem Tode des Individuums gegenüber siegreich behauptet. Die Reinigung der Religion besteht demnach darin, „daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt; das Dogma als solches preisgegeben wird, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des sittlichen Ideals Platz zu machen; dagegen die religiöse Vorstellung, bloß als Vorstellung, in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleibt, jedoch den gesunden Grenzen und Maßen ästhetischer Gestaltungsweise sich fügen lernt“ [3].

Diese Humanisierung der Religion bedeutet zugleich eine Wiederaufnahme der Traditionen der deutschen Aufklärung. „Denn nicht mit der Religion, mit dem Christentum zu brechen oder es in einen abstrakten Deismus aufzulösen, sondern seinen menschlich-sittlichen Reingehalt in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, ihn zum Mittelpunkt der Religion selbst zu machen, alles andere an ihr nicht zu verschweigen oder zu schelten, aber in zweite Linie zu rücken und als nicht verbindlich zu behandeln, das ist die große Umwandlung, die Lessing, Kant, und für die Pädagogik Pestalozzi theoretisch vollbracht haben und mit der man endlich auch praktisch Ernst machen sollte.“ [4] Wie das zu geschehen hat und welche Forderungen sich daraus für die bestehenden religiösen Gemeinschaften, die Kirchen,

---

[1] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 57.
[2] Ebd. 60. [3] Ebd. 61. [4] Ebd. 78.

sich ergeben, zeigt Natorp im letzten Kapitel seiner Schrift, wo er aus den aufgestellten Grundsätzen „sozialpädagogische Folgerungen" zieht. Wichtiger für uns, denen es in erster Linie um die Prinzipien zu tun ist, ist das Nachwort, das Natorp im Jahre 1908 zu der 1894 erstmalig erschienenen Schrift geschrieben hat.

Zwei Hauptpunkte der vorhergehenden Untersuchung werden hier von Natorp aufs neue beleuchtet und in etwa auch berichtigt. Der erste Punkt betrifft die psychologische Charakteristik der Religion. Natorp betrachtet, wie wir sahen, das Gefühl als die Wurzel der Religion. Mit dem Worte Gefühl habe er aber, so erklärt er, nichts gemeint, was ein vom Gesamtleben der Psyche abgesondertes Dasein hätte, sondern im Gegensatz zu aller Absonderung „die Totalität, die ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren Erlebens" [1]. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß Religion nicht bloß in Gefühlen, sondern auch in Vorstellungen der Phantasie, in Begriffen des Verstandes und in besondern Richtungen des Wollens bestehe. „Es wird gar nicht bestritten, daß Religion alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in Anspruch nimmt, daß sie auch die Kräfte des Denkens und Wollens in Bewegung setzt." [2] Ist nun das Gefühl, als das Urleben der Seele, „Grund und Quell der Religion, so ist damit bewiesen, daß der Grund der Religion unerschütterlich ist. Religion also wird immer bleiben. Auch wenn die Forderung sich als begründet erweisen sollte, daß sie den ‚Grenzen der Menschheit' sich fügen, die Maße und Gesetze, denen das Kulturschaffen in den genannten drei Richtungen unterliegt, auch ihrerseits achten und einhalten lernen muß, so wird ihr damit nicht zugemutet, jenen Ewigkeitsgrund, in dem sie überhaupt wurzelt, etwa preiszugeben" [3].

Der zweite Hauptpunkt betrifft den Transzendenzanspruch der Religion und sein Recht. Die Grundthese Natorps lautet, wie wir bereits hörten: „Das Unendliche ist kein Gegenstand; das Gefühl hat überhaupt keinen Gegenstand; das ‚Gefühl des Unendlichen' bedeutet in Wahrheit nur ‚Unendlichkeit des Gefühls'." [4] Denn das Unendliche ist weder ein dem Verstande gegebenes Objekt, noch auch ein dem Willen vor Augen stehendes, erreichbares Ziel; „es bedeutet im Gegenteil, daß die Aufgabe, die beiden gestellt ist, nie endgültig lösbar, sondern immer fortbestehend gedacht werden muß" [5]. Mit dieser Unendlichkeit hat sich freilich die Religion gerade in den

---

[1] Ebd. 86. [2] Ebd. 91. [3] Ebd. 88. [4] Ebd. 99. [5] Ebd.

höchsten bisher erreichten Formen nicht zufrieden gegeben. Sie denkt das Unendliche nicht bloß als „einen ‚unendlich fernen Punkt‘, der in der Tat nur ein anderer Ausdruck jener immer fortbestehenden Richtung des endlosen Fortschritts im Endlichen bedeuten würde, sondern sie setzt darin ein Wirkliches, in der Sprache des Aristoteles aktuell Existierendes, in der eigenen Sprache der Religion ‚Lebendiges‘, zu welchem sie uns, die endlichen, in jenem endlosen Fortgang endlos verirrten Menschen in eine ebenso wirkliche, aktuelle, lebendige Beziehung setze und dadurch von jenem endlosen Fortgang erlöse. Sie behauptet, Gott, den Unendlichen, nicht bloß zu suchen, sondern zu haben; er bezeuge sich uns mit einer rein innerlichen Gewißheit zwar, die aber eben in dieser Unmittelbarkeit des innerlichst Erlebten jedem äußerlich vermittelnden Beweis bedingungslos überlegen, seiner so unbedürftig wie unfähig, also auch durch keinen auf äußere Gründe irgendwelcher Art sich berufenden Zweifel anfechtbar sei“ [1]. Gründet sich demnach die Gewißheit des Überweltlichen zuletzt auf ein unmittelbares Erleben, so muß in diesem wohl etwas liegen, was das Ungeheure dieses Anspruchs der Transzendenz, wo nicht rechtfertigen, so doch erklären kann. Das ist in der Tat der Fall. „Alle Objektgestaltung ist endlich, weil eben als Gestaltung notwendig begrenzend; das Urleben der Psyche dagegen, aus dem alle solche Gestaltung hervorquillt, ist eben darum in sich ungestaltet, grenzenlos, unendlich nicht bloß, sondern in bestimmtem Sinne überendlich anzusetzen; überendlich freilich nicht schon im Sinne des Jenseitigen, sondern eher des Diesseitigen; es ist eher das Vorendliche, aber als unerschöpflicher Quell aller endlichen Gestaltung doch jeder Gestaltung im besondern überlegen, sie überragend; so daß auch die Projektion zu der Vorstellung eines schlechthin überragenden Jenseitigen zwar nicht gerechtfertigt, aber doch verständlich wird.“ [2]

Beruht somit die Setzung des Unendlichen als transzendenten Objekts auf einem nicht grundlosen Schein, so darum doch nicht weniger auf Schein. „Als sichere Tatsache liegt allein zugrunde die Doppelrichtung des Bewußtseins einerseits auf ein zu gestaltendes Objekt (der Wissenschaft, der Sittlichkeit oder der Kunst), anderseits aufs erlebende Ich.“ [3] Dieser Richtungsgegensatz des Objektiven und Subjektiven schließt es bedingungslos aus, daß auch die zweite,

---

[1] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 100.
[2] Ebd. 102. [3] Ebd.

die subjektive Richtung des Bewußtseins vermögend wäre, ein eigenes Objekt, das Unendliche, im Sinne des Überendlichen, zu setzen. „Das Transzendente also als Gegenstand, allen Gegenstand der Logik und der Ethik überragend, muß fallen. Das Gefühl, als Subjektivität verstanden, kann allerdings nur in Korrelation zu einer Objektivität gedacht werden, aber zu keiner andern als der der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Ist nun Religion der Ausdruck der unmittelbaren Lebendigkeit des inneren Gefühls, so ist sie folglich, mit allem, was sie von Begriffen, sei es des Seins oder des Sollens oder irgend einer Vereinigung beider einschließt, in den Geltungskreis der Gesetze des wissenschaftlichen Erkennens, des sittlichen Wollens und des künstlerischen Gestaltens — und das nenne ich: in die Grenzen der Humanität — zurückzuweisen." [1]

II. Die Religionsphilosophie der badischen Schule.

1. Wilhelm Windelbands Religionsphilosophie.

In seinen bekannten und vielgelesenen „Präludien" hat Windelband unter dem Titel: „Das Heilige" eine „Skizze zur Religionsphilosophie" entworfen. Windelband hat dann in seinem letzten und reifsten Werke, der „Einleitung in die Philosophie" (Tübingen 1914) die religiösen Probleme noch einmal systematisch behandelt. Wir werden uns im folgenden an die erstere Darstellung halten und die letztere, wo es angebracht erscheint, zur Ergänzung heranziehen.

Gegenstand der Religionsphilosophie ist nach Windelband die wirkliche Religion. Ihre Aufgabe besteht darin, „die Stellung aufzuweisen, welche die Religion in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewußtseins einnimmt, und von da aus alle ihre einzelnen Lebensäußerungen zu verstehen und zu bewerten" [2]. Die kritische Philosophie unterscheidet nun drei Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik. „Sie entsprechen den idealen Zwecken des Wahren, des Guten und des Schönen." [3] In ihnen vollzieht sich die kritische Verständigung der Philosophie über die großen Kulturfunktionen der Menschheit: Wissenschaft, Moral und Kunst. Neben diesen steht aber noch eine andere Kulturmacht: die Religion. „Ihr Ideal nennen wir das Heilige." [4] Dieses erscheint als ein Besonderes neben jenen drei andern. Deshalb darf die Religionsphilosophie nicht als bloßer Anhang der Logik oder der

---

[1] Ebd. 104. [2] Windelband, Präludien II[5] 295. [3] Ebd. 297. [4] Ebd.

Ethik oder der Ästhetik behandelt werden. Vielmehr hat sie „ihr sachliches Gesamtprinzip über oder hinter jenen Wissenschaften zu suchen, und nur so wird sie bestimmen können, worin das Wesen des Heiligen neben dem Wahren, dem Guten und dem Schönen besteht“ [1].

„Da nun aber mit jener Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen im Vorstellen, Wollen und Fühlen erschöpft ist, so kann das ‚Heilige‘ nicht inhaltlich in einer besondern, ihm eigens zugeordneten Sphäre des Seelenlebens gesucht werden.“ [2] Die Religionsphilosophie hat vielmehr „ihren Ausgang von demjenigen Grundverhältnisse zu nehmen, welches dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gemeinsam ist“ [3]. „Dies kann aber nichts anderes sein als jene Antinomie des Bewußtseins, welche in dem Verhältnis zwischen dem Sollen und dem Müssen, zwischen den Normen und den Naturgesetzen zutage tritt.“ [4] „Es ist nicht möglich, diesen Antinomismus durch eine psychologische Erklärung zu umgehen, welche das Gewissen auf ein Verhältnis zwischen dem individuellen Tun und dem sozialen Gesamtbewußtsein zu reduzieren versucht.“ [5] „Die historische Bewegung und Wandlung des Normbewußtseins macht die Unzulänglichkeit dieser sozialpsychologischen Erklärung des Gewissens deutlich.“ [6] Denn jener Vorgang beruht auf einer Emanzipation der einzelnen Persönlichkeit von der Wertungsweise der Gesamtheit. „Den Mut aber zu einer solchen Abweichung findet das Individuum nicht in seinen persönlichen Neigungen oder Interessen, sondern vielmehr darin, daß es von den tatsächlich geltenden Maximen an ein höheres Prinzip appelliert.“ [7] Das Gewissen greift hier über seine soziale Erscheinungsform hinaus zu seinem transzendenten, metaphysischen Wesen. „Denn wie das Gewissen als soziale Erscheinung, als Kritik des individuellen Tuns durch das Gesamtbewußtsein, nur möglich ist durch die Realität des sozialen Zusammenlebens, so besteht das Gewissen als übergreifendes Normbewußtsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmäßiger Zusammenhang der Persönlichkeiten, der sich zu dem sozialen Gesamtbewußtsein so verhält wie das, was gelten soll, zu dem, was tat-

---

[1] Windelband, Präludien II[5] 299. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. 300. [5] Ebd. 302. [6] Ebd. 303. [7] Ebd.

sächlich gilt. In diesem Sinne setzt das Gewissen eine metaphysische Realität des Normalbewußtseins voraus, die freilich mit dem, was wir im empirischen Sinne Realität nennen, nicht gleichgesetzt werden darf: sie ist, sobald wir uns auf die Geltung der absoluten Werte besinnen, das gewisseste unserer Erlebnisse, und gerade in diesem Sinne ist das Normalbewußtsein das Heilige." [1]

Dieses ist mithin nicht anders zu bestimmen als durch den Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Sie „sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem Gesamtinhalt unseres Bewußtseins besitzen; über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewußtseins sind, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit, an der uns teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit" [2]. Religiös ist also der Mensch, insofern er in seinem Gewissen sich durch ein Übergreifendes, Transzendentes bestimmt weiß. „Er lebt in der Vernunft und sie in ihm. Religion ist transzendentes Leben; das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen." [3] Das Gegenteil zur Religiosität ist darum der Positivismus, der das Überempirische nicht gelten lassen will, sondern am Gegebenen sein Genüge findet.

Das Heilige ist, so können wir zusammenfassend sagen, keine besondere Klasse der allgemeingültigen Werte, wie das Wahre, Gute und Schöne, sondern alle diese Werte selbst, insofern sie in Beziehung zu einer übersinnlichen Wirklichkeit stehen. Diese Beziehung auf eine überweltliche, überempirische Wirklichkeit macht jene Werte zu religiösen Werten [4]. Wie das geschieht, wie sich die Steigerung der immanenten Funktionen des Seelenlebens zum transzendenten Reich der Religion vollzieht, gilt es nun im einzelnen zu zeigen.

Beginnen wir mit dem transzendenten Fühlen. Hier hat nach Windelbands Urteil Schleiermacher das Wesentliche getroffen,

---

[1] Ebd. 304. [2] Ebd. 305. [3] Ebd.
[4] Vgl. Windelband, Einleitung in die Philosophie 390.

indem er als das religiöse Grundgefühl das der „schlechthinigen Abhängigkeit“ bezeichnete. „Es ist zunächst eine Abhängigkeit von der unaussagbaren, unbestimmten Gesamtwirklichkeit der Dinge vom Universum, von seiner unfaßbaren Totalität.“ [1] Es ist „ein dunkles Gefühl unserer Kleinheit und Ohnmacht, ein unsagbares Gebundensein und Beschlossensein in einem geheimnisvollen Gesamtleben“ [2]. „Deutlicher gestalten sich diese Gefühle der Abhängigkeit vom Transzendenten da, wo das Verhältnis zwischen dem Normalbewußtsein und dem individuellen Leben in Betracht kommt. Die Erkenntnis unserer Unzulänglichkeit der Norm gegenüber erscheint als das Gefühl hilfloser Ohnmacht, tiefster Erlösungsbedürftigkeit.“ [3] „Endlich verdanken wir jenes Gefühl der Abhängigkeit nicht zum wenigsten dem erschütternden Eindruck der großen Geschicke des Menschengeschlechts —, sei es daß man sie handelnd und leidend unmittelbar miterlebt, oder daß man sie nacherlebt in der Gesamterinnerung der Menschheit.“ [4]

Das Gefühl der Abhängigkeit ist nun aber inhaltlich völlig unbestimmt. Es ist geradezu das Bewußtsein der Abhängigkeit von einem unfaßbaren, unaussagbaren Etwas. Das Bewußtsein sucht nun diesen an sich völlig unbestimmten Gegenstand des transzendenten Fühlens zu einem bestimmten Vorstellungsinhalt zu machen. So „entwickelt sich notwendig aus dem transzendenten Fühlen ein transzendentes Vorstellen“ [5]. Hier liegt nun die entscheidende Antinomie des religiösen Lebens. Würde sich nämlich die Bestimmung des religiösen Gefühls durch das transzendente Vorstellen durchführen lassen, so wäre damit das fromme Gefühl selbst, die Abhängigkeit von dem Unerforschlichen aufgehoben: denn „das Mysterium gehört zum Wesen der Religion“ [6]. In dieser Antinomie wurzelt die Verschiedenheit der historischen Religionen. Sie stellen eben Versuche dar, den Gegenstand des religiösen Gefühls zu bestimmen. Es geschieht dies entweder mit Hilfe des Mythus oder des Dogmas. Gemeinsam ist beiden eine Steigerung der Erkenntnis vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren, vom Endlichen zum Unendlichen. Diese Steigerung ist „in doppelter Richtung möglich, einerseits als Ausweitung des Endlichen zum Unendlichen, anderseits als Verengerung des Unendlichen zum Endlichen“ [7]. Das erstere Moment entwickelt sich hauptsächlich an den beiden konstitutiven Grundkategorien unserer

---

[1] Windelband, Präludien II[5] 306. [2] Ebd. [3] Ebd. 307.
[4] Ebd. 308. [5] Ebd. 309. [6] Ebd. [7] Ebd. 310 f.

Weltvorstellung: Substanz und Kausalität. Während die Anwendung der ersten Kategorie auf den Gegenstand des religiösen Gefühls zum Pantheismus hinführt, ergibt die Anwendung der zweiten die Vorstellungsform des Theismus. Dort ist der ontologische, hier der kosmologische Beweisgang der Weg zu Gott. Die andere Richtung der religiösen Metaphysik, die darauf ausgeht, das Unendliche inhaltlich durch Verengerung zum Endlichen zu bestimmen, verwendet dazu notwendig die erfahrungsmäßig gegebenen Wertbestimmungen des Menschen. „Im frommen Gefühl tritt der Mensch zu dem Unendlichen in eine geistige Lebensgemeinschaft. Eine solche aber kennen wir empirisch nur als ein Verhältnis von Person zu Person. Deshalb muß das Objekt des frommen Gefühls als Person vorgestellt werden." [1] „Den Inhalt der göttlichen Person aber bildet der Inbegriff der höchsten Werte; sie ist das reale Normalbewußtsein, diejenige Persönlichkeit, in der alles wirklich ist, was sein soll, und nichts ist, was nicht sein soll: die Wirklichkeit aller Ideale. Darin besteht die Heiligkeit Gottes." [2] Das ist die Vorstellungsform des Theismus. Ihr entspricht unter den Gottesbeweisen der sog. physikotheologische oder teleologische Beweis.

Freilich tritt gerade in dem Beweisgange, der sich auf die Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welt stützt, die Antinomie des religiösen Bewußtseins am stärksten zutage. Der Versuch nämlich, das absolute Sein und die absolute Kausalität mit dem Normalbewußtsein der absoluten Persönlichkeit zu identifizieren, scheitert an dem Widerspruch, „daß ebendasselbe, was die Norm des Wirklichen sein soll, auch alles Wirkliche entweder sei oder erzeuge, und daß deshalb auch das Normwidrige zu seinen Erscheinungen oder seinen Erzeugnissen gehöre" [3]. „Das Heilige soll also Substanz oder Ursache seines Gegenteils sein. Hierauf beruht die völlige Unlösbarkeit der Probleme der Theodizee." [4] Es ist „der Punkt, wo der Drang zu einem einheitlichen Weltverständnis vor dem unlösbaren Rätsel steht" [5]. Denn mag man mit dem Problem des physischen Übels noch fertig werden: das, worum die Theodizee nie herumkommen kann, ist die Realität des Bösen, des moralischen Übels. „Sie steht mit der absoluten Substanzialität und Kausalität der Gottheit in völlig unvereinbarem Widerspruche." [6] Das Böse für nicht-

---

[1] Ebd. 313. [2] Ebd. 314. [3] Ebd. [4] Ebd. 315.
[5] Windelband, Einleitung in die Philosophie 430.
[6] Ders., Präludien II [5] 315 f.

seiend, für Schein zu erklären, geht nicht an. Daß das Böse Realität hat, „lehrt gerade das religiöse Bewußtsein selbst am deutlichsten und gewissesten“ [1]. Man versucht wohl, durch das Wort „Zulassung“ sich über das Problem hinwegzutäuschen. Aber woher das Zuzulassende? Stammt es nicht selbst aus der Gottheit, so hat es ein eigenes Sein neben ihr. Damit würde aber Gott aufhören, „die einzige Realität und die einzige Kausalität zu sein“ [2]. Das ist bekanntlich die Vorstellungsform des Dualismus, der so viele Religionen beherrscht. So sehr aber dieser Dualismus auf dem religiösen Wertbewußtsein und seinen Gegensätzen beruht, „so hat er doch vor der monistischen Tendenz des religiösen Vorstellens niemals standhalten können“ [3].

An das transzendente Vorstellen schließt sich mit psychologischer Notwendigkeit das transzendente Wollen an. Denn das Wissen von einer Lebensgemeinschaft mit überweltlichen Mächten beeinflußt naturgemäß das Wertleben des Menschen. Hier begegnen wir nun einem „ähnlichen Antagonismus wie in den theoretischen Verhältnissen“ [4]. Die religiöse Gesinnung führt einerseits zu einer Entwertung des Weltlichen gegenüber dem Göttlichen auf Grund einer pessimistischen Auseinanderreißung von Gott und Welt; anderseits aber zu einer Verklärung der irdischen Werte durch die göttlichen, indem in den höchsten Lebenswerten die Gottheit als gegenwärtig empfunden wird. Und diese religiöse Wertung greift auch auf die metaphysische Stellung des Individuums über und führt so zum Unsterblichkeitsglauben. Dieser krankt freilich an dem Fehler der Unausgeglichenheit zwischen metaphysischen und empirischen Vorstellungen, indem „das zeitlos Überempirische des Normalbewußtseins sich in endlose Zeitdauer empirischer Bestimmungen verwandelt“ [5].

Die Religion will das ganze Menschenleben durchdringen, will all sein Handeln heiligen. Von einem transzendenten Handeln kann aber „erst da die Rede sein, wo der Sinn und Inhalt der Handlung selbst eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Gottheit ausdrückt. Solche Handlungen nennen wir Gottesdienst oder Kultus“ [6]. Das Erste ist hier die Vergegenwärtigung Gottes im Gebete. Wie aber „schon Anrufen, Bitten, Danken ein Verhältnis zwischen Personen voraussetzt, so verbindet sich damit von selbst ein anderes: die Unterstützung der Bitte durch Handlungen“ [7]. Auf

[1] Windelband, Präludien II[5] 316. [2] Ebd. [3] Ebd. 317.
[4] Ebd. 319. [5] Ebd. 322 f. [6] Ebd. 325. [7] Ebd. 326.

diese Weise entsteht das Opfer in seinen verschiedenen Formen. „Alle diese transzendenten Handlungen werden zunächst als solche in ihrer unmittelbaren sinnlichen Bedeutung ausgeführt; aber selbst in der primitivsten und rohesten Form fehlt ihnen doch niemals das eigentlich transzendente Moment.“ [1] Je mehr dies hervortritt, um so mehr werden die Handlungen symbolisch. Dadurch wird es möglich, daß „dieselbe Kulthandlung für die einen ihre sinnlich unmittelbare Bedeutung, für die andern einen mehr oder minder übertragenen und sublimierten Sinn“ [2] hat. Im Symbolischen ist zugleich auch ein ästhetisches Moment enthalten. „Die Verknüpfung mit dem künstlerischen Bedürfnis der Selbstdarstellung ist dem religiösen Leben gerade deshalb eigen, weil es mitten im Empirischen und Endlichen das Transzendente und Unendliche zu gestalten bestimmt ist.“ [3] An das ästhetische Moment knüpft sich endlich noch ein anderes, das soziale. „Die Kulthandlung hat ihren wertvollsten Sinn darin, das religiöse Erlebnis des einzelnen und seine Beziehung auf das Heilige zu einem Gesamterlebnis der Gemeinde zu steigern. Sie ist der allein adäquate Ausdruck der Gemeinsamkeit des religiösen Lebens, eine Handlung nicht des einzelnen, sondern der Gemeinschaft.“ [4] Hier zeigt es sich besonders deutlich, daß „die Religion, ihrem Wesen nach transzendentes Leben, in ihrer empirischen Erscheinung sich als historisch-gesellschaftliches Gebilde darstellt“ [5]. Ihre Lebensformen „vollenden sich zu konkreter Lebendigkeit erst in den geschichtlichen Organisationen der positiven Religionen. Denn so wenig es zu bezweifeln ist, daß es völlig individuelle Gestalten der Religiosität gibt, so erwachsen diese doch immer nur auf dem Untergrunde des gemeinsamen, in geschichtlicher Entwicklung begriffenen religiösen Lebens der Menschheit“ [6].

2. Heinrich Rickerts Religionsphilosophie.

Neben Windelband bezeichneten wir Rickert als Haupt der badischen Philosophenschule. Dieser Denker hat sich noch nicht wie Windelband mit dem Problem der Religion ex professo befaßt, hat ihm keine besondere Untersuchung gewidmet. Aber er kommt doch in seinen Schriften des öfteren auf die Religion zu sprechen, und zwar in einer Weise, die deutlich genug seine religionsphilosophischen Grundansichten erkennen läßt. Meistens tritt das reli-

---

[1] Ebd. 327. [2] Ebd. 328. [3] Ebd. 330. [4] Ebd. 331.
[5] Ebd. [6] Ebd. 332.

giöse Problem am Schlusse seiner Werke in den Kreis der Erörterungen, so daß diese in Gedanken über die Religion ausklingen.

In seinem bedeutenden Werke: „Der Gegenstand der Erkenntnis" entwickelt Rickert seine erkenntnistheoretischen Anschauungen. Als Letztes muß nach ihm die Erkenntnistheorie eine Antinomie bestehen lassen zwischen den Normen und Formen des Denkens einerseits und dem Inhalte der objektiven Wirklichkeit anderseits. „Da wir für unser Erkennen in dem unbedingt gültigen Sollen einen Gegenstand allein mit Rücksicht auf seine Form besitzen, den wir im Urteil anerkennen und damit erfassen, hängt die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns ab." [1] Es besteht darum die abstrakte Möglichkeit, daß unsere Erkenntnis, die vom Inhalte der Wirklichkeit handelt, eventuell einmal als falsch erwiesen wird. „Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht oder die Anerkennung des formalen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich erfüllten Erkenntnis des Wirklichen." [2] Dieser Glaube führt aber ins Transzendente. Er schreibt nämlich dem, was sein soll, und was wir theoretisch nur nach seiner formalen Seite erfassen, die Macht zu, sich in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen und sie zu durchleuchten. „Damit kommen wir dann zu einem Etwas, das sich, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine ‚transzendente Wirklichkeit', oder falls wir diesen erkenntnistheoretisch festgelegten Terminus im Interesse der Eindeutigkeit lieber vermeiden, als ein Überwirkliches bezeichnen läßt, denn das bloße Sollen oder die Geltung des Wertes als Geltung, von der wir sagen müssen, daß sie zum Unwirklichen gehört, hat keine Macht über das wirkliche irrationale Geschehen." [3] Freilich stehen wir hier an der Grenze der Transzendentalphilosophie, wo alles Wissen aufhört und nur geglaubt werden kann. Darum gehört das Problem des Glaubens an eine transzendente Realität als Überwirklichkeit nicht in die theoretische Philosophie hinein, sondern in die Religionsphilosophie. — Dieselben Gedanken finden wir einige

---

[1] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie[3] (Tübingen 1915) 454.

[2] Ebd. [3] Ebd.

Seiten früher in die Worte gefaßt: „Der religiöse Mensch setzt eine ‚Wirklichkeit' voraus, die ihm zugleich der Inbegriff des absolut Wertvollen ist; man könnte die Gottheit geradezu als Wertrealität definieren. Wer an Gott glaubt, wird sich mit der bloßen Geltung der Werte nie begnügen, sondern ihre Macht über die Wirklichkeit annehmen. Mit welchem Rechte er das tut, steht nicht in Frage. Das ist nicht Sache des beweisbaren Wissens, sondern des Glaubens." [1]

Auch in seinem epochemachenden Werke: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" hat Rickert religionsphilosophische Gedanken niedergelegt und sich insbesondere über die Bedeutung der geschichtlichen Religionen ausgesprochen. Wie in dem vorhin genannten Werke, so kommt er auch hier zum Schlusse „auf die schon einmal berührte Art von Metaphysik hinaus, die auf die unbedingte Geltung von Werten gestützt ist" [2]. Es ist die Überzeugung: „Die Welt ist so eingerichtet, daß in ihr das Ziel des Erkennens, die Wissenschaft verwirklicht werden kann." [3] Dieser Glaube an eine objektive Wertmacht des Guten, die allerdings niemals Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann, läßt sich in etwa auch philosophisch als notwendig erweisen. Freilich erheischt das religiöse Bedürfnis eine nähere Ausgestaltung jenes formalen Gottesbegriffs. Daß diese nicht durch Naturbegriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes erfolgen kann, liegt auf der Hand. Aber auch die Metaphysik vermag die inhaltliche Bestimmung des formalen Gottesbegriffs nicht zu vollziehen. Denn sie bewegt sich in allgemeinen Begriffen, ihre logische Struktur schließt alle individuellen Inhalte und damit jede Verknüpfung mit der empirischen Wirklichkeit aus. Daher würde eine solche Metaphysik des Glaubens nur mit einer kulturabgewandten Religion in Verbindung treten können. Daraus folgt, daß „nähere Bestimmungen der religionsphilosophischen Wertbegriffe nur dem historischen Leben zu entnehmen sind, und daß die geschichtliche Religion die Form ist, die das religiöse Leben notwendig haben muß, sobald es nach irgend welchen Beziehungen zum Kulturleben sucht. Ist eine überhistorische Kenntnis von dem inhaltlichen Zusammenhange Gottes mit der empirischen Kulturwirklichkeit für den Menschen unmöglich, so steht damit das Recht der historischen Religion, die sich an einmalige geschichtliche Ereignisse hält

[1] Ebd. 448.

[2] Ders., Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften² (Tübingen 1913) 639.

[3] Ebd.

und in ihnen ‚Offenbarungen' Gottes sieht, auch vom wissenschaftlichen Standpunkt außer Frage. Das heißt, es kann zwar niemals durch die Wissenschaft eine Religion hervorgebracht oder auch nur bewiesen werden, aber es läßt sich ebensowenig leugnen, daß unsere wissenschaftliche Weltanschauung eine Lücke zeigt, die nur durch einen an einer historischen Religion orientierten Glauben auszufüllen ist" [1].

Noch in anderem Zusammenhang hat Rickert das Gebiet der Religionsphilosophie betreten. In einem Aufsatz des „Logos" hat er „vom System der Werte" gehandelt [2]. Hier sucht er naturgemäß auch die Stellung der religiösen Werte innerhalb des gesamten Wertsystems zu bestimmen. Alles Streben nach Wertverwirklichung ist nach Rickert getragen von der Tendenz zur Vollendung. Richtet sich diese auf das unerschöpfliche Ganze des zu formenden Materials, so daß ein endliches Subjekt mit der Formung nie zu Ende kommen kann, so erhalten wir ein Gebiet von Kulturgütern, das wir als das der unendlichen Totalität bezeichnen können. Beschränkt sich die Vollendungstendenz auf einen Teil des Materials, so daß das Ende erreichbar ist, so haben wir es mit dem Gebiet der vollendlichen Partikularität zu tun. Die Synthese der beiden Gebiete ergibt endlich das Gebiet der vollendlichen Totalität. Im Hinblick auf die Zeit können wir die ersten Güter als Zukunftsgüter, die zweiten als Gegenwartsgüter und die dritten als Ewigkeitsgüter bezeichnen. Damit haben wir eine Rangordnung der Werte gewonnen. Für ihre Klassifikation dienen uns als Einteilungsprinzipien die alternativen Gegensätze von Person und Sache, Aktivität und Kontemplation. — Als erstes Wertgebiet begegnet uns die Wissenschaft. Sie gehört in die Sphäre des Kontemplativen, Unpersönlichen, ist in das Gebiet der unendlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern beizuzählen. Dagegen ist die Kunst ein Gegenwartsgut und steht auf der Stufe der vollendlichen Partikularität. Die dritte Rangstufe endlich tritt uns in einer bestimmten Art von Religion, nämlich der konsequenten Mystik entgegen. „Hier wird der Anspruch erhoben, daß die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfaßt sei, so daß auch das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine

---

[1] Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung 641.
[2] Logos IV (1913) 295—327.

Vollendung, sondern auch der unpersönliche, asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiete der vollendlichen Totalität zum reinsten Ausdruck.“ [1] — Gehen wir jetzt über zur aktiven, persönlichen Sphäre, so begegnen wir hier zunächst den ethischen Gütern. Sie sind wie die Wissenschaft Zukunftsgüter und gehören zur unendlichen Totalität. Auf der zweiten Stufe stehen die Güter des persönlichen Gegenwartslebens. Die dritte Stufe endlich bildet wiederum die Religion, freilich in ganz anderer Form. Im Gegensatz zum Pantheismus auf der kontemplativen Seite haben wir es hier mit einem Theismus zu tun. Neigte jener zur Weltverneinung, so kann es sich hier nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Die Beziehung zur Gottheit befreit das endliche Dasein der Subjekte zwar von Unvollkommenheiten, kann es aber nicht vernichten; vielmehr erhöht sie das persönliche Leben in seiner individuellen Fülle. Ebenso wird auch das soziale Moment über alles Vergängliche hinaus gesteigert, indem die Gottheit jedem Ich als ein besonderes Du gegenübertritt, mit dem es sich in innigster Gemeinschaft weiß. „In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden.“ [2] — Fragen wir nach dem Verhältnis dieses Wertgebietes zum wirklichen Kulturleben, so findet sich unter den geschichtlichen Religionen wohl keine, die sich mit diesem Ideal persönlicher Vollendung restlos deckt. Einige der wichtigsten Züge, die wir schematisch ableiteten, haben auch im faktisch vorhandenen religiösen Leben, z. B. im Christentum ihre Ausprägung gefunden. Im übrigen sind die historischen Religionen als Gebilde zu verstehen, in denen Elemente aus beiden Typen sich zusammenfinden. So ist z. B. die christliche Mystik als Mischform zu begreifen, die Persönlichkeitswerte der sozialen Aktivität mit pantheistischen Idealen der asozialen Kontemplation verbindet.

Mit dem Entwurf eines Wertsystems ist, wie Rickert zum Schluß betont, noch keineswegs eine Stellungnahme zu den verschiedenen Werten gegeben. Das ist vielmehr Sache der Weltanschauung, während es sich hier um die Auffindung eines möglichst vollständigen Wertsystems handelt. „Wir breiten hier die verschiedenen Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, und das Problem, wie das religiöse Leben sich einheitlich deuten läßt, kümmert uns in diesem Zusammenhange nicht. Vollends fragen

---

[1] Ebd. 310. [2] Ebd. 321.

wir in keiner Weise nach der ‚Wahrheit‘ der einen oder andern Religion, sondern konstatieren nur die Tatsache, daß der persönliche Gott des Theismus und die Fülle aktiver Seelen in unserem Schema ebenso ihren Platz haben wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens.“ [1]

3. Georg Mehlis' Religionsphilosophie.

Von den Philosophen der badischen Schule hat keiner sich so ausführlich über das Problem der Religion verbreitet wie der als Herausgeber des Logos weiteren Kreisen bekannte Schüler Rickerts Georg Mehlis. Er hat in einer eigenen Schrift seine „Gedanken über Religionsphilosophie, die später einmal in systematischer Begründung, und im Zusammenhang mit den grundlegenden Werken der kritischen Religionsphilosophie dargestellt werden sollen“ [2], entwickelt. Dabei ist sein „vorwiegendes Interesse darauf gerichtet, den eigentümlichen Sinn des religiösen Lebens deutlich zu machen und festzustellen, wodurch sich das religiöse Phänomen von allen andern Kulturphänomenen unterscheidet“ [3].

Für den Religionsphilosophen, so führt Mehlis einleitend aus, ist die Religion die große Unbekannte, die Philosophie dagegen das Instrument, die große Unbekannte deutlich zu machen. Während die Religionsphilosophie den Sinn des religiösen Lebens zu erkennen sucht, indem sie die religiösen Erscheinungen deutet und ihren Wert bestimmt, geht die Religionswissenschaft auf Seinserkenntnis aus. „Sie sucht das religiöse Leben in seiner Tatsächlichkeit zu begreifen, und will sein Gewordensein erklären.“ [4] Von dem Wissen von der Religion, wie es Religionsphilosophie und Religionswissenschaft vermitteln, ist nun wohl zu unterscheiden das religiöse Wissen, das religiöse Erlebnis, die unmittelbare, eigene Erfahrung vom Göttlichen, wie sie nur der religiöse Mensch hat. Dieses religiöse Wissen bildet den eigentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Nun wird freilich „mancher die Berechtigung bestreiten, das religiöse Leben zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung zu machen“ [5]. In unserem skeptischen und naturwissenschaftlich

---

[1] Rickert im Logos IV 321.

[2] Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie (Tübingen 1917) Vorwort.

[3] Ebd. [4] Ebd. 2. [5] Ebd. 7.

gerichteten Zeitalter gilt vielen die Religion als ein Unbedeutendes oder gar Abgetanes. Weil ihnen, die vielleicht intellektuell sehr hoch stehen, die religiöse Gabe fehlt, glauben sie das religiöse Leben mit einer leichten Geste abtun zu können. Eine solche Stellungnahme ist nun freilich sehr oberflächlich. „Wir müssen doch wohl zugeben, daß andere Menschen gewisse Qualitäten besitzen, die uns selber vollkommen abgehen oder doch nur sehr wenig entwickelt sind.“ [1] Das gilt von der Religion so gut wie von der Kunst und Wissenschaft. „Wie die Gabe des Verstehens und der künstlerische Geschmack nur wenigen zuteil wurde, so muß vielleicht auch das religiöse Wissen als eine schöne Seltenheit des Lebens beurteilt werden.“ [2]

Die heute vielfach übliche Ablehnung der Religion beruht zum großen Teil auf einem totalen „Mißverstehen des religiösen Lebens in seiner Eigentümlichkeit und Werthaftigkeit“ [3]. Man erblickt in der Religion eine naiv-phantastische Stellungnahme zur Welt und zum Leben, Wahnvorstellungen, von denen die Intelligenz des Menschengeschlechtes sich längst befreit habe. Gegenüber diesem Versuche einer genetischen Widerlegung der Religion muß aber betont werden, daß die Herkunft einer Vorstellung niemals über ihren Wert entscheidet. „Es ist vielleicht das größte Verdienst der modernen Philosophie, daß sie ein für allemal gezeigt hat, daß die Frage der Herkunft die Frage des Geltens nicht entscheiden kann. So kann die Frage der religiösen Genesis auch die Frage des religiösen ‚Geltens‘ nicht beantworten, so gewiß sich ein philosophisches Problem niemals durch historische Behandlung entscheiden läßt.“ [4] Es läßt sich aber auch auf empirischem Wege zeigen, „daß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins von den primitiven Formen des Fetischismus bis zur reinen Geistigkeit des Monotheismus niemals im Sinne einer positivistischen Geschichtskonstruktion verstanden werden kann, nach der das logische Bewußtsein allmählich dahin gelangt, das Göttliche aus der Natur zu entfernen und so zu der gottlosen Welt, als phantasiefreier, wirklicher Welt, vordringt“ [5]. Der inhaltreiche Gottesbegriff wird nicht allmählich in einen kausalen Gesetzesbegriff umgewandelt, wie die positivistische Geschichtsphilosophie will, sondern das religiöse Bewußtsein erfährt eine immer stärkere Bereicherung und Vertiefung, und dieser ganze Prozeß ist „kein logisch-theoretischer, sondern in der Hauptsache ein religiöser“ [6].

---

[1] Ebd. [2] Ebd. 8. [3] Ebd. 17. [4] Ebd. 33. [5] Ebd. 34. [6] Ebd.

Der Positivismus bedeutet eine Auflösung des religiösen Wertgebildes in einen theoretischen Wert. Die Gottesidee wird im Sinne einer objektivierenden Weltvorstellung, nämlich des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs umgewertet. In Kants Idealismus sowie bei Aristoteles und Descartes haben wir es dagegen mit einer subjektivierenden Auflösung des Gottesbegriffs zu tun, indem hier das theoretische Ideal einer absoluten Erkenntnis an die Stelle der Gottesvorstellung tritt. „In beiden Fällen ist der Gottesidee das eigentliche Wesentliche genommen.“ [1] Sie ist logisiert worden, und damit ist ihr alles entwendet, was für den religiösen Menschen wichtig und entscheidend ist. „Nicht anders steht es mit dem Versuch einer moralischen und ästhetischen Auflösung des Gottesbegriffs.“ [2] Die erstere behauptet, daß der eigentliche Kern des religiösen Lebens das Sittliche sei. „Religion ist Sittlichkeit in mythologischer Form.“ [3] Gott ist das sittliche Ideal des Menschen. Allein, „so bedeutsam diese Gottesvorstellung ist, so liegt sie doch weit entfernt von dem eigentlichen Geheimnis des religiösen Lebens“ [4]. Wir tun überhaupt gut daran, gerade mit Rücksicht auf die mannigfachen Berührungspunkte zwischen Religion und Moral „das religiöse Gebiet dem moralischen möglichst schroff entgegenzusetzen“ [5]. Dieser Gegensatz liegt auf der Hand. Während die Ethik sich an den Willen wendet und Kraft und Tätigkeit vor allen andern Eigenschaften des Menschen anerkennt, wendet sich die Religion an ganz bestimmte Formen unseres Gefühls und preist nichts so sehr wie das stille Schauen in heiliger Passivität. Während ferner die Religion es unmittelbar mit dem Göttlichen, dem Absoluten zu tun hat, bezieht sich die Moralität in erster Linie auf das Verhältnis der Menschen zueinander. Endlich kann auch die ästhetische Auflösung der Gottesidee der Eigentümlichkeit des religiösen Lebens nicht gerecht werden, so groß das Verdienst Schleiermachers bleibt, die Religion von der Kunst her verstanden zu haben. „Denn bei dem hohen Maß von Irrationalität, die beiden ebenso gemeinsam ist wie der Charakter der Vollendung, ist es weit fruchtbarer, die Religion in Analogie zur Kunst als im Vergleich mit der Moralität zu verstehen.“ [6]

Den bezeichneten Irrtümern gegenüber ist es vor allem notwendig, die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des religiösen Phänomens zu zeigen. Das religiöse Erlebnis ist ein Werterlebnis. Es

[1] Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie 36 f.
[2] Ebd. 38. [3] Ebd. [4] Ebd. 40. [5] Ebd. [6] Ebd. 41.

läßt sich näher als Gefühl der Sehnsucht beschreiben. „Das religiöse Gefühl ist ein Sehnsuchtsgefühl, das einen Mangel voraussetzt. Dieser Mangel liegt in der Einsamkeit und Dauerlosigkeit unseres Lebens. So richtet sich das religiöse Gefühl auf Dauer und absolute Einheit.“ [1] Das religiöse Gefühl ist aber nicht bloß Sehnsuchtsgefühl, es offenbart sich auch, wie Schleiermacher zuerst gelehrt hat, als Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit vom Weltengrunde. „Mit diesen beiden Gefühlsweisen . . . geht nun noch ein drittes Moment zusammen, nämlich das Sicherheitsgefühl oder das Gefühl des Geborgenseins.“ [2] Während sich diese verschiedenen Gefühlsmomente ohne Mühe zu einer Einheit zusammenschließen, gibt es andere Gefühlswerte, „die eine Spaltung in das religiöse Leben reißen und einen Widerspruch hineinlegen, so sehr es an sich auf Einheit und Vollendung gerichtet ist“ [3]. Diese entgegengesetzten Gefühlsweisen, die beide einen spezifisch-religiösen Charakter tragen, sind das magische und das mystische Gefühl. Für jenes ist die Bejahung der eigenen Individualität bis zur Göttlichkeit und Vergottung, für dieses die Verneinung der eigenen Individualität bis zur Vernichtung charakteristisch. „Das mystische Gefühl hat vor den andern Gefühlsmomenten eben dies voraus, daß mit ihm die Wirklichkeit des Göttlichen gesetzt ist. . . . Erst das mystische Gefühl lehrt die Realität eines irrationalen Göttlichen, mit dem es verschmelzen und sich vereinigen will. So ist erst in der Mystik das religiöse Phänomen vollendet. . . . Der Mystiker ist das religiöse Genie.“ [4]

Von den religiösen Gefühlen aus gelangen wir zu den religiösen Ideen oder Werten. Die religiösen Gefühle der Sehnsucht nach Einheit und Konstanz weisen uns hin auf die religiösen Ideen der Einheit und Dauer, auf die Überwindung des Wertwidrigen und die Unsterblichkeit in ewiger Vollendung, „Begriffe, die der theoretisch-religiösen Sphäre angehören“ [5]. „Von dem religiösen Gefühl der Abhängigkeit von einem letzten Lebensgrunde aus erschließt sich uns . . . die religiös-sittliche Sphäre der Wertideen.“ [6] Schleiermacher hat das Gefühl der Abhängigkeit als das fromme Gefühl bezeichnet. Mit dieser Idee der Frömmigkeit verbindet sich der Gedanke der Reinheit. Es kommen noch hinzu die religiösen Ideen der Heiligkeit und Vollkommenheit. „Der ästhetisch-religiösen Sphäre nähern wir uns von jenem eigentümlichen religiösen Gefühl der Sicher-

---

[1] Ebd. 68. [2] Ebd. 70 f. [3] Ebd. 71. [4] Ebd. 77.
[5] Ebd. 89. [6] Ebd. 91.

heit und Geborgenheit her.“ [1] Die religiöse Idee, der wir hier begegnen, ist die Idee des Seelenfriedens. „In dieses Gebiet des Ästhetisch-Religiösen gehören ferner auch zwei Ideen herein, denen wir uns am besten vom Typus des religiösen Magiers aus nähern.“ [2] Es sind die Ideen der Endlichkeit und der Schöpfung. Wir betreten endlich das innere Heiligtum der rein religiösen Ideen, wenn wir von dem religiösen Gefühl der Sehnsucht nach Glück aus zur Idee der Seligkeit gelangen.

Das Problem der religiösen Ideen läßt sich noch von einer andern Seite beleuchten, indem man nämlich „von der Grundantinomie des religiösen Lebens, dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ausgeht, das die Religion in ihrer Sprache als das Verhältnis der Seele zu Gott zu bezeichnen pflegt“ [3]. „Das Endliche ist auf das Unendliche angewiesen, aber das Unendliche ist auch auf das Endliche angewiesen.“ [4] „Das Göttliche steht zu der Totalität des Endlichen in dieser Beziehung, daß es seinem Mangel abhilft. So ist das Göttliche im Grunde genommen für jeden Menschen immer das, was ihm fehlt.“ [5] Wie sich mit dem Gedanken des Endlichen die Unsterblichkeitsidee verbindet, so mit dem Unendlichkeitsgedanken die Gottesidee. Von ihnen gehört mindestens eine zu jeder großen Religionsbildung.

Haben wir damit die religiösen Werte aufgezeigt, so tritt nunmehr die Frage nach ihrer Geltung an uns heran. Ohne Zweifel „bildet das religiöse Gefühl nicht in derselben Weise ein Dokument für die Gültigkeit der religiösen Ideen, wie das Urteil ein Dokument für die Geltung des Wahrheitswertes bedeutet“ [6]; vielmehr zeigt sich hier eine gewisse Verwandtschaft des religiösen mit dem ästhetischen Phänomen, sofern beide „eine Evidenz besitzen, die dem wissenschaftlichen und auch dem ethischen Bewußtsein fehlt“ [7]. Überhaupt genügt der Begriff der Geltung, der zur Bezeichnung der andern Werte ausreicht, für den Gegenstand der Religion nicht. Denn die religiösen Ideen und speziell die Idee der Gottheit bedeuten keine Forderung, kein Sollen, sondern sind die Erfüllung und Verwirklichung einer Forderung, einer Sehnsucht. Darum ist für die Religionsphilosophie der Gedanke der Erfüllung und Vollendung, der Begriff der Wertverwirklichung von entscheidender Bedeutung. „Im Gegensatz zu den andern Kulturgebieten müssen wir mit den reli-

---

[1] Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilos. 93. [2] Ebd. 94. [3] Ebd. 96. [4] Ebd. 98. [5] Ebd. 103. [6] Ebd. 105. [7] Ebd. 106.

giösen Grundwerten ein Wirklichkeitspathos verbinden, für das uns jeder begriffliche Maßstab fehlt. Die Philosophie Kants bezeichnet dieses unbekannte Etwas als Ding an sich oder als transzendente Wirklichkeit. In der religiösen Grundposition ist ein Verhältnis gegeben, wo das Wirkliche nach dem Wirklichen verlangt." [1] Freilich entzieht sich jene Wirklichkeit jeder begrifflichen Erkenntnis. „Gott ist sowohl dasjenige, was der Verstand nicht erkennt, wie auch in Gott selber kein Verstand ist. Gott versteht die Totalität der Welt, aber er begreift sie nicht. In Gott ist auch kein Wille, da ja der Wille ein Zeichen des Mangels und der Bedürftigkeit ist, wohl aber ist Gott die Erfüllung des Willens." [2]

Der Idee der Gottheit als des Inbegriffs alles Wertvollen steht nun aber der Gedanke des Bösen, des Wertfeindlichen entgegen. Wir haben dafür verschiedene Begriffe. Der Begriff des Irrtums bezeichnet vor allem den Verstoß gegen den logischen Wert, während der Begriff des Unrechts den Widerspruch mit den Normen des Rechts bedeutet. „Der Verstoß gegen die moralische Ordnung wird gekennzeichnet durch den Begriff der Schuld." [3] In dem Begriff der Sünde endlich gelangt der Verstoß gegen den religiösen Wert besonders zum Ausdruck. Alles Böse beruht in letzter Linie auf Trennung des Endlichen vom Göttlichen. Wenn jeder Mensch die Verbindung mit dem Göttlichen hergestellt, wenn alles Endliche das Unendliche gefunden hat, dann ist das Böse in der Welt aufgehoben. „So kann der Hinweis auf die Tatsache des Bösen und Ungerechten in der Welt nicht als Instanz gegen die Geltung der religiösen Ideen und gegen die ‚Wirklichkeit' des Göttlichen in einem höheren und absoluten Sinne angeführt werden. Denn alles Böse ist im letzten Grunde nur ein Produkt des Mangels und der Begrenztheit, die sich mit dem Eigensinn des Persönlichen verbindet. Durch das Göttliche ist die Möglichkeit gegeben, dem Mangel der Individualität abzuhelfen und die Gottesferne zu überwinden." [4]

In unserem Glauben an die Wirklichkeit des Göttlichen werden wir vor allem bestärkt durch die philosophische Betrachtung der Geschichte. „Die Natur schweigt, und die Geschichte redet." [5] Jene bleibt rätselhaft und vermag dem gottsuchenden Bewußtsein keine eindeutige Antwort zu geben. Dagegen führt „die Deutung der Kulturformen auf ihre letzten Grundlagen hin überall zu Wertmomenten, die für die Religionsphilosophie, insbesondere für die Idee des Gött-

[1] Ebd. 109. [2] Ebd. 111. [3] Ebd. 112. [4] Ebd. 114. [5] Ebd 114 f.

lichen ein wichtiges Material bilden“ [1]. Damit soll freilich die Religionsphilosophie nicht zu einer bloßen Abschlußdisziplin gemacht werden. „Die religionsphilosophischen Probleme lassen sich bis zu einem gewissen Grade auch ohne nähere Kenntnis der andern Kulturgebiete in Angriff nehmen, wie unsere ganze Darstellung zu zeigen versucht hat. Wenn es sich jedoch um die letzte Frage der Religionsphilosophie, nämlich um den ‚Wirklichkeitsgehalt‘ der Gottesidee handelt, so ist es erforderlich, die Gesamtergebnisse der Wertphilosophie zu Rate zu ziehen.“ [2] Da verweist uns nun die Logik auf ein drittes Reich, das Reich des Sollens, der Werte, das im Gegensatz zum Reich des Physischen und Psychischen ein Gebiet des Überwirklichen und Unsinnlichen ist. „In diesem Reich des Unsinnlichen und Übersinnlichen ist das Göttliche zu suchen.“ [3] Für die Logik kann es nun weiter kein Problem sein, wie das Sollen in der Wirklichkeit sich durchsetzt. Das ist vielmehr eine Frage der Geschichtsphilosophie. Sie unterscheidet zwischen absoluten und objektiven Werten, zwischen solchen, die wie Wissenschaft und Moralität in der Entfaltung des Kulturgeschehens niemals zur Vollendung gelangen, und solchen, denen der Vollendungscharakter notwendig anhaftet. Zu diesen absoluten Werten, die das Vollendete in der Wirklichkeit offenbaren, gehört außer Kunst und Philosophie auch die Religion. „Wie die Kunst ist sie das Werk der einzelnen großen Persönlichkeit und führt das Neue, noch nie Dagewesene in den relativ gleichmäßigen Rhythmus des Weltgeschehens ein. Auch die Lehre des religiösen Genies ist unübertrefflich und keiner Weiterbildung bedürftig. In ihr enthüllt sich der im einzelnen unbegreifliche Zusammenhang der beiden Welten, in ihr erleben wir und glauben wir, daß das Übersinnliche wirklich geworden ist.“ [4] „Die große Bewegung des Wertlebens, welches die Geschichte uns vor Augen führt, ist gewiß kein Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens. . . . Aber die Geschichte zeigt uns die Verkünder der übersinnlichen Welt.“ [5] Der Gang des historischen Geschehens, die Entfaltung des Wertlebens, wie sie vor allem von den großen Persönlichkeiten bewirkt wird, läßt die Überzeugung von der Kraft und Wirksamkeit der religiösen Ideen immer schöner in uns reifen, je mehr wir imstande sind, mit historischem Verständnis den geheimen Spuren dieses großen Werdens uns zu nahen. Überall tritt hier die Idee der Wertverwirklichung hervor, indem

---

[1] Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie 118.
[2] Ebd. 119. [3] Ebd. 119. [4] Ebd. 121. [5] Ebd. 128.

die Vernunft zu sich selbst kommt und die Fremdheit der Welt mit dem Göttlichen versöhnt.

„Vielleicht ist es eine Anmaßung der Religion, wenn sie behauptet, daß sie allein den Weg zu Gott weisen könne.“[1] Gott kann in Wirklichkeit auf sehr verschiedenen Wegen gefunden werden; „denn allen Formen der Kultur liegt die Idee des Göttlichen zugrunde, und zwar erscheint sie bei der Betrachtung eines Wertgegensatzes immer dort, wo der Gedanke seiner Überwindung hervortritt“[2]. Denken wir uns in der Ethik den Gegensatz von Sein und Sollen aufgehoben, „so hört das menschlich Wirkliche auf und das Göttliche tritt hervor als der reine Wille, der das Sein in das Sollen und das Sollen in das Sein aufgenommen hat“[3]. Ebenso spüren wir auf dem Gebiete der Kunst in der Antinomie das Göttliche „als die Überwindung des Gegensatzes von Gestalt und Liebe, von Schöpfertätigkeit und Erlöserwille“[4].

„Alles, was wir hier angeführt haben, darf gewiß nicht den Anspruch erheben, als Beweis für religiöse Wahrheit zu gelten. Vielmehr entzieht sich das Göttliche, wie wir scharf betont haben, jeder streng logischen Beweisführung. Aber vieles gibt es in Kultur und Leben, das die religiöse Überzeugung weckt und anregt, so daß der Glaube in ihnen eine Bestätigung seiner Sehnsüchte zu finden meint. Und schließlich wird auch der Tod zu einer Quelle religiösen Lebens.“[5] Gilt er doch der Religion als Auftakt und Eingang zu einem höheren Leben. „Daß aber so etwas nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich ist, dafür spricht die Tatsache, daß das Menschengeschlecht imstande war, die Idee der Unsterblichkeit zu denken. Wäre der Tod die allgemeine und selbstverständliche Grenze des Lebens, so ist nicht einzusehen, wie unsere Vernunft etwas denken kann, das seinem ganzen Vorstellungsgehalt nach über diese Grenze prinzipiell hinausreicht und allen Tatsachen der Erfahrungswelt feindlich entgegensteht.“[6]

4. Fritz Münchs Religionsphilosophie.

Wie dem Neukantianismus der Marburger Schule in A. Liebert, so ist dem badischen Neukantianismus in Fritz Münch ein sachkundiger Interpret und tüchtiger Verteidiger erstanden. In seinem Werke: „Erlebnis und Geltung“ bietet er uns eine klare und gründ-

---

[1] Ebd. 131. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Ebd. 132. [5] Ebd. 133. [6] Ebd. 134.

liche Einführung in die Philosophie der badischen Schule, zu der er sich bekennt, ohne freilich seine geistige Selbständigkeit preiszugeben. Daß letzteres nicht der Fall, zeigt schon der Untertitel, den er seiner Schrift gegeben hat: „Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung“. Mittels der transzendentalen Methode will Münch eine universale Weltanschauung aufbauen. Die Transzendentalphilosophie verzichtet nach ihm mit nichten auf eine Weltanschauung. „Im Gegenteil: das letzte Ziel aller Bestrebungen aller großen Philosophen ist immer gewesen, den absoluten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens zu fassen. . . . Das Neue an der Transzendentalphilosophie ist nur der Weg, auf dem sie ihm beizukommen sucht.“ [1]

Als „die Grundposition, die die Stellung und Behandlung aller einzelnen Probleme bestimmt“, gilt unserem Philosophen „die transzendentale Theorie der Geschichte“ [2]. Er vertritt die Auffassung der Geschichte „als eines kontinuierlichen Prozesses der Entfaltung des einen Logos in einem System von Ideen“ [3]. In den Ideen enthüllt die Geschichte das An-sich der Dinge, des Weltgeschehens überhaupt, ihren schlechthinnigen Geltungsgehalt. Damit ist der Weg in das Gebiet der Religionsphilosophie, in der die transzendentale Geschichtsphilosophie erst ihre Vollendung findet, eröffnet. Denn „der in den Ideen sich auslegende ‚Logos‘ als ‚konkrete Vernunft‘ wird unter religiösem Aspekt zum ‚Theos‘, zu Gott“ [4]. Er ist die Einheit von Inhalt und Form, Erlebnis und Geltung, Wirklichkeit und Wert, die Idee der Welt als restlos von dem absoluten Wertsystem durchdrungen und konstituiert, „transzendentale Wertwirklichkeit“ [5]. „Gott ist der Sinn des Universums in reiner konkreter Totalität. Gott ist das Kontinuum des Wirklichen überhaupt als ein sinnvolles, sinnerfülltes ermöglichendes Prinzip des Sinnes von Sinnzusammenhängen überhaupt, der letzt-einheitliche ‚Zusammenhang der Zusammenhänge‘, der absolut wertbezogene und schlechthin werterfüllende ur-eine Sinn der Welt überhaupt. Gott ist das letzte Prinzip der Sinneinheit der Welt überhaupt als eines Prozesses der Realisation absoluter Werte. Als solches ist er die absolute reale ‚Möglichkeitsbedingung‘ aller Sinnzusammenhänge überhaupt. Mehr läßt sich ‚rein‘ von ihm nicht aussagen.“ [6] Gleich-

[1] Münch, Erlebnis und Geltung (Ergänzungsheft zu den Kantstudien Nr. 30, Berlin 1913) 31 f.
[2] Ebd. 139 Anm. 3. [3] Ebd. 184. [4] Ebd. 185. [5] Ebd. 184.
[6] Ebd. 185 f.

wohl müssen Gott und Welt auseinandergehalten werden. „Gott ist das Sinnprinzip der Welt. Eben deshalb aber ist er nicht die Welt selbst, weil der Zusammenhang nicht das ist, was zusammenhängt, was er verknüpft. Eben deshalb ist die zeitliche Geschichte nicht überflüssig, was der Fall wäre, wenn alles Gott wäre. Vielmehr ist sie das zeitliche Werden des zeitlos Gültigen, des Reiches Gottes auf Erden." [1]

Die Transzendentalphilosophie will der Religion nicht in ihr eigenes Gebiet hineinreden, wie sie das bei der Einzelwissenschaft tut. Ihre Aufgabe ist vielmehr die, an der Hand der historisch-wirklichen Religionen den Sinn und Geltungsgehalt der Religion zu enthüllen und ihn in ihren Gesamtweltanschauungszusammenhang einzureihen [2]. Von dem religiösen Verhalten unterscheidet sich die Philosophie durch die kritische Auseinanderhaltung der „quaestio iuris" und der „quaestio facti", während der religiöse Mensch in den Tatsachen selbst unmittelbar den Wert erlebt. Anderseits hütet sich die Transzendentalphilosophie, als Theorie der konkreten Vernunft, aus dem Auseinanderhalten von kritischen und genetischen Fragen ein Auseinanderreißen zu machen. Denn die durchgängige Aufeinanderbezogenheit von „Erlebnis und Geltung" ist das transzendentale Wesen der Welt und die Reflexion auf diese Bezogenheit der „modus transcendentalis philosophandi" [3]. Es kann der Religionsphilosophie, wenn sie sich selbst versteht, und erst recht wenn sie das Wesen der Religion versteht, nicht in den Sinn kommen, „die Religion sein zu wollen, sondern sie ist und bleibt Philosophie, d. h. historio-kritizistische Geltungstheorie" [4].

5. Jonas Cohns Religionsphilosophie.

Der badischen Philosophenschule, namentlich ihrem Haupte H. Rickert, steht sehr nahe der Freiburger Philosoph Jonas Cohn. Seine religionsphilosophischen Anschauungen zumal zeigen so große Verwandtschaft mit denen der badischen Neukantianer, daß wir ihn als Religionsphilosophen wohl zu dieser Schule rechnen dürfen. Er hat sich mit den Problemen der Religion beschäftigt in seiner Schrift: „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur", deren vierter Teil überschrieben ist: „Der Mensch und Gott". Was er hier im ersten Kapitel über „das religionsphilosophische Grundproblem" sagt, hat er in seinem in der Kantgesellschaft gehaltenen Vortrage: „Religion und Kultur-

---

[1] Ebd. 186. [2] Ebd. 186 f. [3] Ebd. 187. [4] Ebd. 187 Anm. 1.

werte“ weiter ausgeführt. Wir legen die letztere Schrift unserer Darstellung zugrunde, ziehen aber die erstere, wo es zur Ergänzung oder Verdeutlichung der Gedanken dienen kann, heran.

Daß Jonas Cohn in eine Darstellung der Religionsphilosophie des Neukantianismus hineingehört, zeigt schon die spezifisch neukantische Fragestellung, von der er ausgeht: „Besteht ein besonderes religiöses Kulturgebiet zu Recht?“ [1] Es ist die Frage nach der „Selbständigkeit eines religiösen Wertgebietes“ [2]. Hier ist nun zunächst Klarheit darüber notwendig, wie man überhaupt die leitenden Werte eines Kulturgebietes finden und ihr Recht beweisen kann. Es bieten sich dafür zunächst zwei Möglichkeiten dar: ein unmittelbares Erleben oder Erschauen des Wertes einerseits und eine Ableitung von den obersten Grundsätzen eines philosophischen Systems anderseits. Nun besitzen aber Erlebnisse keine objektive Beweiskraft. Aus ihnen ist „kein Wahrheitskriterium zu gewinnen“ [3]. Die intuitive Methode muß sich darum in die regressive verwandeln, die nicht vom Individuellen, Zufälligen, sondern von der tatsächlichen Anerkanntheit des Kulturgebietes ausgeht und sich auf die darin liegenden notwendigen Voraussetzungen besinnt [4]. Ebenso muß an die Stelle der systematischen Methode die Methode der teleologischen Ergänzung treten [5]. Diese nimmt ihren Ausgang nicht von obersten Prinzipien, die einfach vorausgesetzt werden, sondern von den zugestandenen Werten der andern Kulturgebiete und weist diese in bestimmter Richtung als ergänzungsbedürftig nach. Diese Methode erlangt „in der Religionsphilosophie grundlegende Bedeutung“ [6]. Die regressive Methode, die für die übrigen Kulturgebiete fast ausschließlich in Frage kommt, eignet sich für das religiöse Wertgebiet weniger, weil hier der sichere Ausgangspunkt, die Existenz eines allgemein anerkannten besondern Kulturgebietes fehlt. Das Recht der Religion kann nur bewiesen werden, wenn gezeigt wird, daß die zur Welt gehörenden Wertgebiete „eine über die Welt hinausweisende Ergänzung fordern“ [7].

Beginnen wir mit dem logischen Gebiet. Nichts scheint einheitlicher und geschlossener als das einzelne wahre Urteil. Und doch liegt in ihm eine unüberwindliche Dualität verborgen. „Jedes Urteil

---

[1] Cohn, Religion und Kulturwerte (Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 6, Berlin 1914) 4.

[2] Ders., Der Sinn der gegenwärtigen Kultur (Leipzig 1914) 242.

[3] Ebd. 243. [4] Ders., Religion und Kulturwerte 5. [5] Ebd.

[6] Ebd. 9. [7] Ebd.

enthält zwei Seiten, die aufeinander nicht zurückgeführt werden können. Kein Inhalt des Erkennens läßt sich aus der Erkenntnisform, und ebensowenig läßt sich die Erkenntnisform aus dem Inhalt gewinnen.... Jede Wahrheit ist den Normen der Logik unterstellt und doch zugleich von etwas abhängig, das nur aufgezeigt, nicht aus einem Prinzip verstanden werden kann. So steckt in allem unserem Erkennen eine notwendige und doch unerfüllbare Forderung." [1] Das „Erkennen weist also auf etwas Übererkennbares hin, nicht etwa im Sinne einer subjektiv unbefriedigten Sehnsucht, sondern so, daß das Unerreichbare gleichwohl in jedem Urteil vorausgesetzt wird" [2]. Etwas Ähnliches finden wir auf dem Gebiete des sittlichen Handelns. „Der sittliche Wille fordert Allgemeingültigkeit für seine Gesetze, er will die Welt sittlich formen, — und er sieht sich dabei überall einer andern Gesetzmäßigkeit gegenübergestellt, die nach Sittlichkeit nichts zu fragen scheint. . . . So hat das sittliche Handeln dieselbe Struktur wie das Erkennen: es zielt auf eine Erfüllung hin, die erreicht es selbst aufheben würde." [3] Wie steht es nun mit dem Ästhetischen? „Das Kunstwerk oder überhaupt jeder Gegenstand ästhetischer Bewertung unterscheidet sich von der Erkenntnis wie von dem sittlichen Willen dadurch, daß es nicht über sich selbst hinausweist. Es scheint also, als liege hier im Ästhetischen, in der endlichen Vollendung, ein Wertgebiet vor, das nicht in sich den Zug zum Unendlichen trägt." [4] Daß dem aber nicht so ist, zeigt sich, sobald man von den rein abstrakten Bestimmungen des ästhetischen Wertes zu seiner konkreten Verwirklichung übergeht. „Der Gehalt des Kunstwerkes entstammt dem Leben, er ist gleichzeitig geformt und dem Fluß des Lebens enthoben worden, — aber er weist doch immer von neuem über das geschlossene Werk hinaus und droht, seine Form zu sprengen." [5] So liegt auch im Ästhetischen ein Hinweis auf ein Überästhetisches, wie auch das Wort: „Immer fromm sind wir Poeten" andeutet [6].

Die Begründung der Religion von den begrenzten Wertgebieten aus ist im Grunde genommen nichts als eine Erweiterung des Kantischen Gedankenganges. Hatte nämlich Kant die Religionsphilosophie auf den Abschluß der Ethik eingeschränkt, so erhalten jetzt alle Wertgebiete einen religiösen Abschluß. Dabei bleibt jedoch der eine

[1] Cohn, Der Sinn der gegenw. Kultur 243 f.
[2] Ders., Religion und Kulturwerte 12.
[3] Ders., Der Sinn d. gegenw. Kultur 244 f.
[4] Ders., Rel. u. Kultur 16.
[5] Ders., Der Sinn d. gegenw. Kultur 245.
[6] Ders., Rel. u. Kultur 17.

Hauptgedanke von Kants Religionsphilosophie gewahrt, daß aller Inhalt dem endlichen Gebiete entnommen wird. Wir stehen im Endlichen, und nur in ihm erfassen wir das Unendliche. „Die Gottheit ist sichtbar in jeder Richtung unserer Arbeit, sie ist in jeder Richtung anders sichtbar, und sie ist nicht anders sichtbar als in diesen Richtungen.“ [1] Gäbe es einen selbständigen religiösen Inhalt, so gäbe es kein souveränes Erkennen und keine autonome Sittlichkeit. „Darum ist es mißverständlich, ein Wertgebiet des Heiligen neben die begrenzten Wertgebiete zu stellen.“ [2]

Auch aus der Auffassung der Religion als Leben läßt sich kein besonderes Wertgebiet der Religion ableiten. Das Wahre in der Behauptung, daß Religion Leben sei, nicht Erkennen, Handeln oder Bilden, liegt darin, daß die drei Sonderansichten der Religion begrenzte, unvollkommene Ansichten sind. „Erst der Ort der Vereinigung aller Sonderwertungen ist der Ausgangsort der höchsten religionsphilosophischen Betrachtung. Aber dieser Ort ist eben für die Philosophie und für unser Denken überhaupt nur faßbar als Ort der Vereinigung jener gesonderten Wertrichtungen. Er liegt nicht etwa neben jenen, sondern bildet das Ganze zu ihnen.“ [3] Darin besteht ja die Aufgabe der Philosophie, alle Seiten des Lebens gesondert bewußt zu machen und dann wieder in ihrer Verbindung zu zeigen, aber nicht ein Leben als etwas für sich Bestehendes den Besonderungen gegenüberzustellen.

Damit ist, so können wir zusammenfassend sagen, „die eigentümliche Stellung der Religion zu den autonomen und doch begrenzten Wertgebieten, zu den Reichen der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit gekennzeichnet. Sie hat diesen gegenüber keinen eigenen aufzeigbaren Inhalt, aber weil sie ihrer aller gemeinsamer Abschluß ist, fällt sie auch mit keinem von ihnen zusammen. Als Kulturgut steht die Religion scheinbar für sich, aber wenn man ihre einzelnen Inhalte untersucht, zerfallen sie in Sätze, die auf Wahrheit Anspruch machen, in Normierungen des äußeren Verhaltens und Maßstäbe sittlicher Beurteilung, endlich in Formen des Zusammenlebens, der Feier und des Kultus, die ästhetisch ausgestaltet sind“ [4].

Nicht nur die Religion im allgemeinen, sondern auch ihre möglichen und wirklichen Formen werden von Cohn ins Auge gefaßt. Er unterscheidet eine Religion der Weihe und eine Religion der Ab-

---

[1] Cohn, Religion und Kultur 18. [2] Ebd. 19. [3] Ebd. 22.
[4] Ders., Der Sinn der gegenw. Kultur 246.

kehr. „Das Endliche soll der Vollendung entgegengeführt werden, es befindet sich also auf dem Wege zur Vollendung, trägt den Keim der Gottheit in sich. Diesen Keim zu wecken, das Endliche durch Verbindung mit der Gottheit zu weihen, erscheint als Aufgabe der Religion. Aber das Endliche als endlich ist doch der Vollendung entgegengesetzt, es kann ihr nur als Streben sich nähern, d. h. indem es über seine Endlichkeit hinausstrebt, sich selbst vernichtet. Die religiöse Haltung besteht, wenn man sie so betrachtet, in der Abkehr von allem Endlichen, in der Hinwendung des Geistes auf das Unendliche allein.“ [1] Die tatsächlichen, geschichtlichen Formen der Religion betrachtet Cohn als notwendig „für die Kulturreligion und für die Macht des religiösen Gedankens über alles Menschenleben“ [2]. Er will ihnen darum trotz der Einsicht in ihre Wandelbarkeit und geschichtliche Bedingtheit Ehrfurcht entgegengebracht wissen. Daß freilich von der Absolutheit einer bestimmten Religion keine Rede sein kann, steht für ihn fest. „Den Rückweg zum Glauben an die Absolutheit der geschichtlichen Religion verbaut uns gerade die Gerechtigkeit geschichtlicher Einsicht.“ [3] „Daß es mehr als eine Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit gibt, muß anerkannt, jede echte Religiosität soll nicht nur geduldet, sondern in ihrem Werte geehrt werden.“ [4] Für die europäische Kultur der Gegenwart kann allerdings „nur das Christentum in Betracht kommen“ [5]. Denn das Judentum ist als Kulturreligion leblos und erstarrt, und die asiatischen Religionen bleiben unserer Kultur gänzlich fremd. Anderseits glaubt aber Cohn die Frage, was von einer Kulturreligion für unsere Zeit gefordert werden muß, beantworten zu sollen „ohne Rücksicht darauf, ob diese Forderungen innerhalb oder außerhalb des Christentums erfüllt werden sollen“ [6]. „Eine neue Kulturreligion (mag sie als umgeformtes Christentum, mag sie überchristlich gedacht sein) entsteht nicht durch das Denken; und doch entsteht sie sicherlich nicht, ohne durch Denken vorbereitet zu sein. . . . Die religionsphilosophischen Gedanken müssen also ausgebildet und verbreitet werden, damit der Genius, auf den wir hoffen, oder wenn Er in seinem Erleben der Zeit vergessen darf, seine Jünger die Mittel vorfinden, seine Eingebungen zu einer echten, umfassenden Kulturreligion auszubilden.“ [7]

[1] Ebd. 249. [2] Ebd. 285. [3] Ebd. 283. [4] Ebd. 287.
[5] Ebd. 277. [6] Ebd. 286. [7] Ebd. 288.

Zweiter Teil.

Kritische Würdigung.

I. Die Religionsphilosophie der Marburger Schule.

Wie aus unserer Darstellung erhellt, hat das Problem der Religion im Neukantianismus keine einheitliche Lösung gefunden. Nicht nur die Ergebnisse, sondern auch der Weg zu ihnen, die ganze Inangriffnahme und Behandlung der religionsphilosophischen Probleme sind bei den einzelnen Denkern verschieden. Vor allem tritt der Unterschied zwischen den beiden Schulen stark hervor, während innerhalb derselben eine mehr oder weniger große Übereinstimmung herrscht. Wir behandeln darum bei unserer kritischen Würdigung die beiden Schulen zunächst getrennt, um dann ihre gemeinsamen Anschauungen ins Auge zu fassen und aus dem Grundprinzip der neukantischen Philosophie heraus zu verstehen und abschließend zu würdigen.

1. An erster Stelle hatten wir die Religionsphilosophie des Nestors der Neukantianer dargelegt. Hermann Cohen hat, wie wir sahen, gründliche, recht abstrakte und darum keineswegs leichtverständliche Untersuchungen über das Problem der Religion angestellt. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Begriff der Religion zu bestimmen, die Stellung, die sie im System der Philosophie einnimmt, zu kennzeichnen. Eine solche Begriffsbestimmung kann nach Cohen nicht auf empirischem Wege erfolgen. Der Begriff der Religion kann nicht durch Abstraktion aus einem, wenn auch noch so großen Erfahrungsmaterial gewonnen werden. Religionspsychologie sowohl wie Religionsgeschichte sind darum nicht imstande, uns den Begriff der Religion zu vermitteln. Nicht auf induktivem, sondern nur auf deduktivem, rein begrifflichem Wege gelangen wir zu diesem Begriffe. Wie jeder andere Begriff, so kann auch dieser nur a priori erzeugt, d. h. von der systematischen Philosophie konstruiert werden.

Es fragt sich nun, ob dieser von Cohen eingeschlagene methodische Weg zur Bestimmung des Religionsbegriffs der richtige ist, ob wir auf ihm einen wirklichen Wesensbegriff der Religion erlangen. Und diese Frage werden wir mit einem entschiedenen Nein beantworten müssen. Ein Begriff vom Wesen der Religion, eine auf Einsicht in ihr innerstes Wesen beruhende Begriffsbestimmung derselben läßt sich nur auf empirischem, induktivem Wege gewinnen. Auf deduktivem Wege würde man zu einem rein formalen, inhaltlich gänzlich unbestimmten Begriff der Religion gelangen. Der Weg der Induktion führt aber durch das Gebiet der Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Wenn Cohen diesen Weg verwirft, so ist das, wie er selbst gesteht, eine Konsequenz seiner philosophischen Grundanschauungen; es ist in der Tat „das Recht des Idealismus, das in Frage steht“ [1]. Über sein Recht oder Unrecht wollen wir an dieser Stelle noch nicht entscheiden. Es genügt hier der Hinweis, daß die gesamte Religionsphilosophie der Gegenwart, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Ansicht vertritt, daß sich nur auf induktivem, empirischem Wege ein wirklicher Wesensbegriff der Religion gewinnen läßt. Hier herrscht überall die Überzeugung, daß der Religionsbegriff nicht a priori erzeugt, nicht aus dem philosophischen System abgeleitet werden kann, wobei das religionspsychologische und religionsgeschichtliche Material lediglich als „negative Vorbedingung“ dienen würde, sondern daß, in gewissem Sinne wenigstens, „die Tatsachen den Begriff hervorbringen“ [2]. Religionsgeschichte und Religionspsychologie gelten hier als Grundlage der Religionsphilosophie, deren Aufgabe es ist, den Begriff der Religion zu bestimmen, und die darum eine selbständige Disziplin ist, was ja Cohen konsequenterweise in Abrede stellt. „Für die Religion“, so sagt Dunkmann in seiner jüngst erschienenen „Religionsphilosophie“, „statuieren wir eine besondere Disziplin, die wir Religionsphilosophie nennen, und überweisen dieser die Aufgabe, einen Begriff der Sache zu suchen. . . . Wohlverstanden handelt es sich nicht um einen leeren oder abstrakten logischen Allgemeinbegriff, sondern um einen Erfahrungsbegriff, d. h. um eine Erfahrungsgröße, welche begrifflich fixiert wird, genau so, wie wir alle andern Erfahrungsinhalte auch begrifflich abgrenzen gegeneinander.“ [3] Auch nach Österreich

---

[1] Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie 6.
[2] Ebd. 5.
[3] Dunkmann, Religionsphilosophie (Gütersloh 1917) 70.

müssen wir „bei dem Versuch, eine Begriffsbestimmung der Religion zu gewinnen, von der Betrachtung des historisch gegebenen religiösen Lebens ausgehen“ [1].

Wer heute noch der Meinung ist, den Begriff der Religion a priori, auf rein philosophischem Wege deduzieren zu können, der zeigt damit, daß er bei der religionsphilosophischen Problemstellung der Aufklärungszeit stehen geblieben ist. Der dort herrschende Rationalismus, über den auch Kant in seiner Religionsphilosophie nicht hinausgekommen ist, glaubte die Religion von der Philosophie, insbesondere von der Ethik aus verstehen zu müssen. Diese Methode hatte eine völlige Auflösung der Religion zur Folge: nach ihrer theoretischen Seite verwandelte sie sich in Metaphysik, nach ihrer praktischen Seite in Moral. Seitdem ist nun eine neue Wissenschaft entstanden, die auch zu einer völlig neuen Problemstellung geführt hat. Es ist die moderne Religionswissenschaft, die in Religionsgeschichte und Religionspsychologie zerfällt.

Die religionsgeschichtliche Forschung hat bekanntlich in den letzten Jahrzehnten gewaltige Fortschritte gemacht. Die Religionen der Vergangenheit sowie der Gegenwart, der fernsten Zeiten wie der entlegensten Zonen sind in unsern Gesichtskreis eingetreten. Wir lernen die ganze Mannigfaltigkeit der konkreten Gestaltungen, welche die religiöse Grundform bei den verschiedenen Völkern angenommen hat, kennen und gewinnen auf diese Weise einen immer tieferen Einblick in das Wesen der Religion überhaupt. Denn „nicht die Erweiterung des Bereichs unserer historischen und ethnologischen Kenntnisse, so groß sie auch ist, stellt die Hauptleistung der modernen Religionswissenschaft dar, sondern daß sie uns gelehrt hat, die Religionen von innen zu sehen“ [2].

Gerade dies ist auch der Zweck der modernen Religionspsychologie, die sich neben der Religionsgeschichte im letzten Jahrzehnt mächtig entwickelt hat. Ihr Gegenstand ist die Religion als Element des Seelenlebens, als besondere Gruppe von Bewußtseinstatsachen. Sie untersucht die religiösen Innenvorgänge und strebt sie in ihrer Gesetzmäßigkeit und in ihrer Wechselwirkung mit andern psychischen Inhalten zu erfassen [3]. Daß aber diese religionspsychologische For-

---

[1] Einführung in die Religionspsychologie (Berlin 1917) 70.

[2] Österreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem (Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 8, Berlin 1915) 8.

[3] Vgl. Wunderle, Aufgaben u. Methoden der modernen Religionspsychologie, im Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXVII 129—154.

schung imstande ist, das Faktum der Religion zu erhellen, einen Einblick in ihr Wesen zu gewähren, dafür können wir mit Österreich auf die bedeutsame Tatsache hinweisen, daß nicht wenige Religionspsychologen durch die Erforschung des religiösen Phänomens dahin gekommen sind, ihre Stellung zur Religion völlig zu ändern. Es sind vor allem die französischen Religionspsychologen gewesen. Sie „gingen — großenteils Psychiater von Herkunft — von einem stark materialistisch-physiologisch gefärbten Standpunkt aus, und ihre älteren Arbeiten sahen in der Religion nichts als eine psychologische Merkwürdigkeit. Sie untersuchten Gestalten der Religionsgeschichte vom Gesichtspunkt der Psychiatrie aus, ordneten sie bekannten Typen der Pathologie ein, ohne sich sonst weitere Gedanken über sie zu machen. So ist es am Anfang gewesen. Aber es ist nicht dabei geblieben. In wiederholter Beschäftigung mit dem Objekt gewann dies auch über sie Macht, sie wurden wie jeder Religionsforscher gewahr, daß eben diese psychische Welt, mag sie teilweise auch unschwer in Typen der Pathologie einzuordnen sein, voll ist von eigentümlichen Werten, die nicht hypothetischer, sondern unmittelbar erlebter Natur sind“ [1].

Die Methode, deren Cohen sich bedient, um das Wesen der Religion zu bestimmen, muß demnach als veraltet und verfehlt bezeichnet werden. Mit der methodischen hängt nun aufs engste die sachliche Behandlung der Religion zusammen. Nach Ablehnung der Religionspsychologie und Religionsgeschichte für die Begriffsbestimmung der Religion bleibt Cohen nichts anderes übrig, als von der Ethik aus, die ja nach ihm das Zentrum des philosophischen Systems bildet, das Wesen der Religion zu bestimmen. Das führt ihn zur Preisgabe der Selbständigkeit der Religion. Nach Cohen kommt der Religion keine Selbständigkeit, sondern nur Eigenart zu. Selbständigkeit kann sie schon darum nicht besitzen, weil sie keine besondere Art und Richtung des Bewußtseins bildet. Neben reinem Denken, Fühlen und Wollen gibt es keine seelische Funktion, die der Religion Selbständigkeit verleihen könnte. — Prüfen wir diese Ansicht, so sehen wir sofort, daß sich schon hier Cohens Ablehnung der Religionspsychologie rächt. Denn diese kommt immer mehr zu der Auffassung, daß die religiösen Phänomene eine besondere Art von seelischen Elementen darstellen. Der bereits zitierte Religionspsychologe Österreich sagt darüber folgendes: „Das Problem,

---

[1] Österreich a. a. O. 9 f.

. . . ob die religiösen Menschen mit angeblicher Gotteserfahrung neue Inhalte im Bewußtsein erleben, kann insoweit mit ja beantwortet werden, als die Werterlebnisse, die sie haben, qualitativ neue sind gegenüber dem normalen Leben: sie sind von höherem Wertgehalt. Ihr Umkreis an Bewußtseinsinhalten ist wirklich größer geworden, und die Psychologie muß hier wohl eine neue Schicht von Inhalten aufstellen: die Göttlichkeitswerte."[1] Besonders hebt Österreich die Verschiedenheit der religiösen Erlebnisse von den moralischen, ihre Selbständigkeit diesen gegenüber hervor. „Der Kreis der religiösen Werte ist größer als die Sphäre des rein Moralischen. Das Verhältnis beider ist freilich ein recht schwer genau zu bestimmendes. Auch Schleiermachers Bestimmung, die gegenüber dem Moralismus der Aufklärung einen fundamentalen Fortschritt bedeutete, befriedigt noch nicht alle Ansprüche. Wie dem aber auch sei, als gesichert kann gelten, daß die religiösen Erlebnisse gegenüber der Sittlichkeit spezifischer Natur sind."[2] Ebenso urteilt der bekannte Religionspsychologe Wobbermin, wenn er es als die Aufgabe der Religionspsychologie bezeichnet, „das spezifisch Religiöse in seinem Unterschied von andersartigen Elementen und Faktoren des menschlichen Seelenlebens zu erfassen"[3]. Die Ansicht Cohens steht demnach im Widerspruch mit den Ergebnissen der modernen Religionspsychologie, welche die Religion als etwas durchaus Selbständiges im Seelenleben erscheinen lassen. Die Religion hat zwar ihren Sitz nicht in einem einzelnen Seelenvermögen; eine besondere religiöse Bewußtseinsfunktion gibt es in diesem Sinne nicht. Aber die religiösen Phänomene bilden doch eine besondere Art von Bewußtseinselementen, so daß die Selbständigkeit der Religion vom Standpunkt der Psychologie aus gesichert erscheint.

Cohen glaubt nun aber der Religion noch aus einem andern und wichtigeren Grunde Selbständigkeit absprechen zu müssen. Es fehlt ihr nämlich nach seiner Ansicht der eigentümliche, selbständige Inhalt. Im System der Philosophie nimmt die Ethik eine beherrschende Stellung ein. Neben ihr ist kein Platz für ein inhaltlich selbständiges Gebiet. Vielmehr kann die Religion nur in engster Angliederung an die Ethik in das philosophische System eintreten. Ihre Eigenart ist durch ihre Abstammung von der Ethik bedingt,

---

[1] Österreich, Die rel. Erfahrung 21. [2] Ebd. 37.

[3] James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin[2] (Leipzig 1914) xv.

d. h. sie entfaltet ihre Inhalte im engsten Anschluß an die Ethik, so daß sie als Zuwachs zu dieser erscheint. Gegenstand der Ethik sind aber die sittlichen Normen. Sie bedeuten etwas Ideales, Unwirkliches. Indem nun die Religion der Ethik angegliedert wird, tritt auch sie in die Sphäre des Idealen ein. Ihr Gegenstand, Gott, wird dementsprechend von Cohen als etwas Ideales, als sittliche Idee oder sittliches Ideal gedacht. Ihm kommt kein reales Dasein, sondern jenes ideale Sein zu, mit dem es außer der Ethik auch die Logik zu tun hat. „Man fragt nach dem Dasein Gottes. Bei Gott sollte man nur nach seinem Sein fragen.“ [1]

Wenn wir in eine Kritik dieser Auffassung eintreten, so müssen wir zunächst hervorheben, daß Cohen sich für die Ethisierung und Idealisierung der Gottesidee zu Unrecht auf die alttestamentlichen Propheten beruft. Denn gerade bei ihnen erscheint Gott mit aller Deutlichkeit als transzendente Wirklichkeit, als metaphysische Realität und Kausalität. Nicht als bloße „Idee“, sondern als lebendige Macht wird Gott aufgefaßt. Er ist nicht eine zeitlose, ruhende Wahrheit und Norm, sondern wirkende Kraft, tätige Wirklichkeit. Er schwebt nicht als bloßes Ziel und Ideal uninteressiert über dem irdischen Geschehen, sondern durchwaltet und durchwirkt, beherrscht und gestaltet die gesamte Menschheitsgeschichte. Der Gott der Propheten erscheint als die den Strom der innerweltlichen Kausalität schöpferisch bewirkende und fortwährend bereichernde Allursache, die aus den transzendenten Tiefen der Geschichte heraus der Menschheit immer neue und höhere Lebenskräfte mitteilt und sie so zur Erreichung ihrer ewigen Ziele innerlich befähigt und ausrüstet. So sind die Propheten bei allem ethischen Idealismus, der aus ihnen spricht, dennoch entschiedene Realisten. Ihre Gottesidee besitzt durchaus metaphysischen Charakter [2].

Cohens Auffassung hat auch an Kant keine Stütze. Dieser hat zwar die Religion fast völlig in Ethik aufgelöst; aber der Gottesidee hat er den metaphysischen Charakter gelassen. Gott ist für ihn kein bloßes Abstraktum, keine Idee, sondern eine Wesenheit. Wie realistisch sein Gottesbegriff ist, wie sehr er darauf bedacht war, Gott als Realität und Kausalität zu bestimmen, zeigt folgende Stelle aus den „Prolegomena“, die bekanntlich nach der „Kritik der reinen Vernunft“ geschrieben sind. „Wenn man uns

[1] Cohen, Der Begriff der Rel. im Syst. der Phil. 50.
[2] Vgl. meine Schrift: Die Absolutheit des Christentums (Köln 1917) 28 ff.

nur anfangs", so heißt es hier, „als eine notwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache usw. denkt, so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten." [1]

Die Unzulänglichkeit der rein ethischen Gottesidee Cohens zeigt sich, wo es sich um die Erlösung des Menschen handelt. Die Idee der Erlösung gehört ja zu den Grundideen der Religion. Und zwar läßt die Religion den Menschen durch Gott, durch die herablassende Liebe und Gnade Gottes erlöst werden. Es ist „Kraft aus der Höhe", welche die Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen bewirkt. Für diese religiöse Erlösungsidee ist nun aber in Cohens Religionsphilosophie kein Platz. Denn als Zielidee, als sittliches Ideal gedacht, kann Gott den Menschen nicht mit höheren Kräften erfüllen und ihn so erlösen. Er ist kein Kraftquell für den Menschen, keine lebendige Macht, die mit ihm in Wechselwirkung treten kann. Vielmehr ist der Mensch bei seiner sittlichen Arbeit ganz auf sich gestellt, auf seine sittliche Kraft allein angewiesen. Durch sittliche Selbsttätigkeit soll er sich zum wahren Menschtum emporringen. Gott ist für ihn lediglich das Ziel, an dem er sich orientieren und sich immer wieder aufrichten kann. Die Erlösung des Menschen, wenn man überhaupt von einer solchen reden will, erscheint somit als Selbsterlösung, als Erlösung durch eigene Kraft und Tat.

Eine solche Anschauung mag man sittlichen Idealismus nennen, dem Geiste der Religion entspricht sie jedenfalls nicht. Wer der Religion die Idee der Erlösung des Menschen durch Gott nimmt, tötet damit ihren innersten Lebensnerv. Denn wie sehr die Erlösungsidee zum Wesen der Religion gehört, zeigt ein Blick in die Seele der tiefsten religiösen Naturen. Ein Paulus und Augustinus sind ganz und gar durchdrungen vom Bewußtsein eigener Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit. Von sich erwarten sie nichts, sondern alles von Gott, von seiner Gnade. Die Idee der Gnade steht im Mittelpunkt ihres Lebens und Strebens. Gott ist ihnen ein Gott der

[1] Prolegomena (Reclam) 146. In eine Diskussion mit Vaihinger einzutreten, der in seiner „Philosophie des Als-ob" die Gottesidee bei Kant als Fiktion zu erweisen und ihn damit zum „Als-ob"-Philosophen zu machen sucht, ist hier nicht der Ort. Es möge der Hinweis genügen, daß diese Interpretation Kants von fast allen Kant-Kennern und -Forschern abgelehnt wird.

Gnade, ein den Menschen mit höheren Lebenskräften erfüllender und dadurch erlösender Gott. Die Religion, so bemerkt darum Bornhausen mit Recht gegen Cohens Auffassung, „erfüllt erst dann das religiöse Zweckbedürfnis der Korrelation von Gott und Mensch, wenn der Einzelmensch aus dem Erlebnis seiner inneren Not sich die Hilfe der Gottheit als eine wirkliche und wirkende vorstellt. Nur so ist Gott eine religiöse Vorstellung, wenn ihm zugetraut wird, auf das Seelenleben des suchenden und verzweifelnden Individuums eine Wirkung auszuüben. An dieser Vorstellung von der Wirklichkeit Gottes hängt Sein oder Nichtsein der Religion" [1].

Der Vorwurf des Pantheismus, den Cohen gegen das Christentum erhebt, ist durchaus ungerechtfertigt. Der Pantheismus ist stets das Produkt philosophischer Spekulation. Daß aber das Christentum mit philosophischer Spekulation nichts zu tun hat, beweist jedes Blatt des Evangeliums. Die Erlösung des Menschen durch die Gnade Gottes und die so bewirkte Vereinigung des Menschen mit Gott, wie sie im Christentum gedacht werden, haben mit Pantheismus nichts gemein. Anderseits zeigt gerade der Pantheismus, wie tief das Bedürfnis nach Einswerden mit Gott in der menschlichen Natur steckt. Denn der Pantheismus entspringt, wo er bei wirklich ernsten Denkern auftritt, dem Drang des Menschenherzens nach völliger Vereinigung mit Gott. Der religiöse und metaphysische Trieb strebt hier, unbefriedigt vom kalten Rationalismus wie vom strengen ethischen Idealismus, über beide hinaus nach lebendiger Berührung mit dem Urquell alles Seins und Lebens.

Besser gerecht wird Cohen der Religion, wo er in ihrer Abgrenzung gegen die Ästhetik die religiösen Gefühle als solche des Mitleids und der Sehnsucht, der Liebe und der Annäherung beschreibt. Aber gerade diese Bewußtseinsarten erheischen offenbar ein Objekt, das mehr ist als eine bloße Idee. Vor allem setzt die Liebe ein Objekt voraus, das zugleich Subjekt ist. Auch hier ist Bornhausen Cohen gegenüber im Rechte, wenn er sagt: Werden jene „Worte für die religiöse Bewußtseinsart gebraucht, so erfordern sie ohne weiteres das Objekt, das zugleich als Subjekt vorgestellt werden muß: sie fordern die Wirklichkeit Gottes" [2].

Die ganze Tendenz der Cohenschen Religionsphilosophie zielt auf eine philosophische Religion. Cohen geht von einem fertigen

---

[1] Bornhausen, Die Wirklickkeit Gottes, in der Zeitschr. für Theol. u. Kirche XXVII (1917) 71. [2] Ebd. 75.

philosophischen System aus und sucht die Religion in dieses System einzuordnen. Die Frage, die er sich bei seinen Untersuchungen stillschweigend stellt, lautet: Wie sieht die Religion aus, die sich mit meinen philosophischen Grundgedanken vereinbaren läßt? Hier herrscht also die Philosophie völlig über die Religion; sie bestimmt ihre Inhalte, ihren Ideengehalt. Das bedeutet aber wiederum eine Rückkehr zum Standpunkt der Aufklärung, die ja ebenfalls einer Vernunftreligion das Wort redete und das geschichtlich-positive Moment aus der Religion zu eliminieren suchte. Seitdem hat sich aber dank der religionsgeschichtlichen Forschung eine völlige Wendung in der Anschauungsweise zugunsten des Geschichtlichen in der Religion vollzogen. Heutzutage dürften die weitaus meisten Forscher auf seiten Troeltschs stehen, wenn er eine Vernunftreligion entschieden ablehnt, weil die Geschichte uns zeige, „daß gerade die höher entwickelte Religion aus inneren Gründen der Sache an das Historisch-Positive gebunden bleibt und nicht in dessen Annullierung, sondern in dessen Ausbau, Verzweigung und Fortbildung ihren weiteren Weg nimmt“ [1]. Der Gedanke einer geschichtslosen Vernunftreligion, die von der Philosophie konstruiert wird, darf demnach als überwunden betrachtet werden.

Wie die wahre Religion nach Cohen auf der Wahrheit der systematischen Philosophie beruht, so die wahrhafte Religiosität auf der Reife und Klarheit der systematischen Erkenntnis. Aber gerade in dieser subjektiven Wendung erweist sich die Idee einer philosophischen Religion als verfehlt. Denn die Erfahrung, die geschichtliche wie die alltägliche, protestiert laut gegen die Ansicht Cohens, daß der Grad der Religiosität vom Maß der philosophischen Erkenntnis abhänge. Danach müßten ja die Philosophen die religiösesten Menschen sein und wären alle jene zu bedauern, denen Zeit und Fähigkeit zu philosophischer Spekulation fehlen. Liegen aber die Dinge in Wirklichkeit nicht umgekehrt? Findet man nicht vielfach bei den Philosophen wenig Religiosität, indem hier das Religiöse meist von einem einseitigen Rationalismus aufgesogen erscheint, während einem in schlichten und einfachen, philosophisch gänzlich ungebildeten Seelen die Religion oft in wunderbarer Kraft und Reinheit entgegentritt? „Die Verächter der Wissenschaft“ sind keineswegs immer und notwendig „die schlimmsten Feinde der Religion“ [2]. Man

---

[1] Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Tübingen 1912) 77. [2] Cohen, Der Begriff der Religion 19.

denke nur an Franz von Assisi, an dessen Frömmigkeit sich die moderne Welt religiös zu erwärmen sucht, und der doch aller Wissenschaft abhold war. Wie hier, so bestätigt die Geschichte in tausend andern Fällen das Wort Christi, daß der himmlische Vater sein Geheimnis den Klugen und Weisen vorenthalten, den Kleinen und Unmündigen aber geoffenbart hat.

So werden wir denn über Cohens Religionsphilosophie urteilen müssen, daß sie dem Wesen der Religion nicht gerecht wird. Sein Bestreben, die Religion zur Philosophie mit ihren verschiedenen Disziplinen in Beziehung zu setzen, sein Bemühen, den ethischen Gehalt der Religion herauszuarbeiten, sind an sich durchaus zu billigen, vorausgesetzt, daß dabei die Selbständigkeit der Religion gewahrt bleibt. Diese aber ist von Cohen völlig preisgegeben; die Religion erscheint in Sittlichkeit, in ethischen Idealismus aufgelöst, darum hat er uns keine befriedigende Lösung des Problems der Religion bieten können. Sehen wir zu, ob sein Schüler uns eine solche geben kann.

2. Wie Cohen, so betont auch Natorp zunächst den sittlichen Gehalt aller Religion. Die Religion hat einen sittlichen Kern. Das Sittliche steht im Mittelpunkt der Religion, diese erwächst aus dem Kern des sittlichen Bewußtseins. Darum steht sie auch in einem inneren Verhältnis zur menschlichen Kultur, zur humanen Bildung. Um dieses Verhältnis näher zu bestimmen, wirft Natorp die Frage auf nach dem Grunde der Religion im menschlichen Bewußtsein. Und hier ist der Punkt, wo er sich von Cohen trennt. Nach Natorp ist die Grundlage der Religion im menschlichen Bewußtsein das Gefühl. Gegen diese Ansicht hat sich aber Cohen, wie wir hörten, ausdrücklich und scharf ausgesprochen. Die Auffassung der Religion als Gefühl des Unendlichen führt nach ihm vom ethischen Monotheismus weg zum Pantheismus. Er glaubt Natorps Ansicht verwerfen zu müssen, „weil die Religion dem ethischen Geiste schlecht und recht eingeordnet werden muß“ [1].

Indem Natorp im Gefühl die psychologische Grundkraft der Religion erblickt, nimmt er die Ansicht Schleiermachers wieder auf. Diese bedeutet in der Tat gegenüber der Auflösung der Religion in Sittlichkeit bei Kant einen Fortschritt, weil die Religion auf diese Weise ihre Selbständigkeit wiedererlangt. Freilich ist die Religion nicht lediglich Gefühl. Auch die andern seelischen Funktionen:

---

[1] Ebd. 122.

Denken und Wollen sind an ihr beteiligt. Das fordert schon die Einheit des menschlichen Bewußtseins, in dem kein Inhalt völlig isoliert, sondern stets in Verbindung mit andern Inhalten auftritt. Darum ist Schleiermachers Ansicht einseitig. Darin aber dürfte er recht haben, daß das Gefühl bei der Religion eine bedeutende Rolle spielt. Wo die Religion im Menschen wirklich lebendig ist, da ist vor allem das Gefühlsleben von ihr durchdrungen und beherrscht. Es sei nur an die Mystiker erinnert mit ihrer warmen, gefühlvollen Religiosität. Wenn darum Natorp das Gefühl als die Hauptwurzel der Religion betrachtet, so wird er ihr damit jedenfalls besser gerecht als der alle Selbständigkeit der Religion aufhebende Moralismus Cohens, zumal Natorp betont, daß die Religion sich nicht ausschließlich im Gefühl, sondern auch in Vorstellungen, Begriffen und Wollungen ausprägt und somit alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in Anspruch nimmt. In der Art und Weise jedoch, wie er seine Grundansicht ausgestaltet, müssen wir ihm entschieden widersprechen.

Hatte Schleiermacher das religiöse Gefühl als ein inhaltlich bestimmtes, nämlich als Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ charakterisiert, so betrachtet Natorp es dagegen als ein form- und gestaltloses Gefühl, als ein Gefühl ohne jede Bestimmtheit. Es ist ihm, wie wir sahen, ein grenzenloses und gestaltloses Wogen und Wallen, das aller Gestaltung vorhergeht. Diese Auffassung hält jedoch vor den Ergebnissen der Religionspsychologie nicht stand. Nach ihr unterscheiden sich die religiösen Gefühle durch bestimmte Momente deutlich von allen andern, „und zwar handelt es sich dabei um qualitative Momente, die den Gefühlen selbst zu eigen sind, nicht etwa um Wertprädikate, die ihnen zuerteilt werden erst auf Grund irgendwelcher weiteren Überlegung, etwa mit Rücksicht auf die sozialen Folgen so verschiedener Verhaltungsweisen. Sondern rein als Gefühle kommen ihnen eigentümliche Momente zu“ [1]. Als das unterscheidende Moment der religiösen Gefühle betrachtet Österreich den spezifischen Wertgehalt derselben, der alle andern Wertstufen überragt. „Das eigentümliche Erlebnis eines religiös-mystischen Lebens ist, daß sich das Individuum auf höhere Wertstufen erhebt, als es sie vorher je erreicht hat, ja als sie, wie es scheint, überhaupt außerhalb des religiösen Lebens vorkommen. . . . Die Wertstufe dieser Erlebnisse aber ist so hoch, daß sie als ‚göttliche‘ be-

[1] Österreich, Die rel. Erfahrung 20.

zeichnet" werden [1]. Auch nach der Ansicht James' sind die religiösen Gefühle durch ein „Moment" ausgezeichnet, „das wir sonst nirgends antreffen" [2].

Der tiefere Grund, warum Natorp dem religiösen Gefühl jede Bestimmtheit abspricht, liegt darin, daß er ihm keinen eigenen Gegenstand, kein besonderes Objekt zuerkennt. Nach ihm gibt es eine dreifache Objektswelt: die Welt des Wahren, des Guten und des Schönen. Als seelische Funktionen entsprechen den drei Welten: Erkenntnis, Wille und Phantasie. Nun ist aber das Bewußtsein nach Natorp nicht bloß auf Objekte bezogen, sondern ihm wohnt auch die Beziehung auf ein Subjekt, ein erlebendes Ich inne. Die innere, subjektive Seite des Bewußtseins bildet das Gefühl, das die Domäne der Religion ist. Diese besitzt mithin kein besonderes Objekt. Macht sie gleichwohl Anspruch auf einen ihr eigentümlichen Gegenstand, so wird sie zu einer ernsten Gefahr für Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, die keine andern als die ihnen eigentümlichen Objekte zulassen. Die Religion muß darum nach Natorp ihren Anspruch auf Transzendenz aufgeben. Dem religiösen Gefühl bleibt dann als Aufgabe, das einigende Band für die verschiedenen Gebiete des Bewußtseins zu bilden. Es ist gleichsam die gemeinsame Wurzel, aus der die verschiedenen Objektsgestaltungen hervorgehen. Diese Bezogenheit auf Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, m. e. W. auf die Kultur, ist die dem religiösen Gefühl eignende Objektivität. Die Religion hat mithin keinen Eigenbestand und Eigenwert, sondern geht gänzlich auf in ihrer Leistung für die Kultur. Sie ist nichts Selbständiges, kein Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zum Zweck, der in der Kultur liegt.

Wenn wir diese Auffassung mit derjenigen Cohens vergleichen, so springt die Verschiedenheit beider in die Augen. Cohen läßt der Religion ihren transzendenten Gegenstand. Er denkt jedoch die Gottesidee in ethischem Sinne um: Gott ist das sittliche Ideal für den Menschen. Das ist freilich eine andere Transzendenz, als wie sie die Religion für sich in Anspruch nimmt, und Natorp hat darum recht, wenn er sagt: „Cohen behauptet eine Transzendenz Gottes, aber in einem Sinne, der weit abliegt von der Transzendenz, deren Abweisung das Hauptergebnis meiner Untersuchung war." [3] Trotzdem dürfte der Unterschied zwischen beiden Auffassungen mehr als

---

[1] Ebd. 20 f. [2] James, Die rel. Erfahrung 35.
[3] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 124.

ein „bloß terminologischer“ [1] sein. Denn Natorp deutet nicht, wie Cohen, den Transzendenzanspruch der Religion um, sondern verwirft ihn völlig, erblickt in ihm einen Grundirrtum aller Religion.

Daß diese Auffassung für das religiöse Bewußtsein geradezu einen Schlag ins Gesicht bedeutet, dessen ist sich Natorp wohl bewußt. Er weiß ja sehr beredt den Drang des religiösen Gefühls nach einem Absoluten, sein Sehnen und Streben nach unmittelbarem Besitze Gottes zu schildern. Um so mehr ist er bemüht, dieses Streben als verfehlt, den Transzendenzanspruch der Religion als hinfällig zu erweisen. Wenn nun aber der Zug zum Transzendenten der Religion so tief im Blute steckt, bedeutet dann seine Preisgabe nicht eine Preisgabe der Religion selbst? Heißt es dann nicht, den Lebensnerv der Religion durchschneiden, wenn man ihr die Transzendenz nimmt? Natorp scheint das selbst gefühlt zu haben, wenn er erklärt, er wolle um den Namen Religion nicht streiten. „Beliebt es jemand“, so sagt er, „das, was wir als die Religion der Immanenz bezeichnen, irgendwie anders als ‚Religion‘ zu nennen, so wird das Wesen der Sache dadurch nicht berührt.“ [2] In der Tat werden wir der transzendenzlosen Religion Natorps diesen Namen vorenthalten müssen; aber nicht darum, weil es uns so beliebt, sondern weil die Sache selbst es so verlangt. Denn wie schon das Wort sagt, bedeutet Religion Beziehung und Verkehr mit einer transzendenten Wirklichkeit. Diese Beziehung auf eine übersinnliche Realität, auf Gott, macht das Wesen aller Religion aus. Eine Religion ohne Gott, eine atheistische Religion ist ein Nonsens. Hier besteht in der Tat das unausweichliche Dilemma: „Entweder Religion als Gottesglaube oder kein Gottesglaube, dann keine Religion, sondern Atheismus; ein Drittes gibt es nicht.“ [3]

Die Annullierung des Transzendenzanspruchs der Religion bedeutet eine Vergewaltigung derselben durch die Philosophie. Diese hat doch die Aufgabe, die Religion in ihrem eigentümlichen Wesen zu verstehen; sie hat aber kein Recht, die Religion an ihrem eigenen Maßstab zu messen, sie in die Grenzen der Philosophie einzuengen. Denn die Grenzen der Philosophie sind nicht die Grenzen der Wirklichkeit; diese ist unendlich größer und weiter als jene. Wenn darum die Religion einen Sachverhalt behauptet, der jenseits des Bereichs

---

[1] Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Philosophie 124.

[2] Ders., Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme (Göttingen 1911) 133 f.

[3] Kesseler, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, in der Zeitschr. für den evangel. Religionsunterricht XXVII (Berlin 1916) 321.

der streng wissenschaftlichen Erkenntnis liegt, so hat die Philosophie kein Recht dazu, einen solchen Sachverhalt zu bestreiten. Sie mag die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis negieren, die Sache selbst aber darf sie nicht wegleugnen. Tut sie das gleichwohl, so geht sie damit über ihre Kompetenzsphäre hinaus. Und so werden wir von der philosophischen Eingrenzung der Religion, wie Natorp sie vollzieht, sagen müssen, daß sie eine unberechtigte Grenzüberschreitung seitens der Philosophie darstellt.

An die Stelle der Gottesidee tritt bei Natorp die Idee der Menschheit. Die Religion muß nach seiner Ansicht Menschheitsreligion sein. Damit sind wir wieder beim Positivismus angelangt mit seiner „Religion de l'humanité". Von ihr sagt aber Paulsen mit Recht, es müsse einen „unendliche Langweile mit Gähnen und Frösteln überkommen", wenn man sie mit einer wirklichen Religion vergleiche[1]. Und Windelband steht nicht an, die positivistische Religion als eine Karikatur zu bezeichnen[2]. Wie diese beiden Denker, so sehen auch Religionsphilosophen der Gegenwart wie Eucken, Troeltsch u. a. im Positivismus den Hauptfeind der Religion. Die Erkenntnis, daß zwischen dem Geiste des Positivismus und der Religion ein unversöhnlicher Gegensatz besteht, bricht sich heute immer mehr Bahn. Wenn darum Natorp wieder in die Bahnen der positivistischen Religionsphilosophie einlenkt, so dürfte er alle einsichtigen Denker von heute gegen sich haben und eine Position verteidigen, über die die philosophische Bewegung längst hinweggeschritten ist.

Gegen die Auflösung der Religion in Menschheitskultur protestiert auch das geschichtliche Selbstbewußtsein der Religion. Denn wie die Geschichte zeigt, hat sich die Religion der Kultur gegenüber stets selbständig gefühlt. In diesem Bewußtsein eigener Selbständigkeit hat sie nicht selten, wie auch Natorp zugibt, an der Kultur scharfe Kritik geübt, ist ihr energisch entgegengetreten. Nicht immer freundlich und fördernd, sondern oft auch fremd und feindlich stand sie der Kultur gegenüber. Ja es gibt große religiöse Gebilde, die einen durchaus kulturabgewandten und kulturfeindlichen Grundzug tragen und die wir doch als wirkliche Religionen anzusprechen kein Bedenken tragen. Treten so Religion und Kultur in der Geschichte als scharf geschiedene, ja vielfach als gegensätzliche Größen hervor,

[1] Paulsen, Einleitung in die Philosophie III (Berlin 1895) 341. Paulsen betont hier, daß es ohne das Transzendente keine Religion gibt. „Die Beziehung zum Transzendenten abstreifen, heißt die Religion zerstören."

[2] Windelband, Einleitung in die Philosophie 389.

dann geht es nicht an, die Religion mit Natorp in die Grenzen der Humanität einzuschließen, sie in ihrer Leistung für die Kultur aufgehen zu lassen.

So sehr nun auch eine solche Auflösung der Religion deren Wesen und Selbstbewußtsein widerspricht, sie wird uns doch psychologisch verständlich, wenn wir bedenken, daß Natorp als Kulturphilosoph an die Religion herantritt. Als das Grundmotiv seiner Philosophie betrachtet er ja selbst das Wort: Im Anfange war die Tat, d. h. die Tat der Objektsgestaltung, der Kultur. Nun ist aber der Fortschritt der Kultur ein unendlicher; sie kommt niemals zum Ende, zum Abschluß. Das Ziel, dem sie zustrebt, liegt vielmehr in unendlicher Ferne. Auf dem Gebiete der Kultur kommt mithin das Unendliche nicht als positives Sein vor, sondern lediglich im idealen und negativen Sinne. Mit dieser Idee des Unendlichen hat der Kulturphilosoph es allein zu tun. Indem er nun den bereits von Aristoteles gerügten Fehler begeht, sein Forschungsgebiet mit dem Gesamtgebiet der Wirklichkeit zu verwechseln, läßt er eine andere Unendlichkeit nicht gelten. So kommt er dazu, die Idee des Unendlichen, wie die Religion sie besitzt, auf seine Unendlichkeitsidee, die dem Gebiete der Kultur entstammt, als ihren „wahren Sinn und Kern“ zurückzuführen und so die Religion in Kultur aufzulösen. Daß diese psychologische Erklärung in der Tat zutrifft, beweist Natorp selbst, indem er sagt: „Wem der Prozeß der Kulturgestaltung seinem gesetzmäßigen Grunde nach als unendlich gilt, der kann nicht ein Überendliches noch jenseits des Ganzen dieses unendlichen Prozesses festhalten wollen.“ [1]

Der mannigfache Widerspruch und die vielfach scharfe Kritik, die Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ gefunden hat, haben ihren Verfasser, wie es scheint, bescheiden und vielleicht auch ein wenig skeptisch über seine Religionsphilosophie denken gelehrt. Sieht er sich doch zu dem Zugeständnis veranlaßt, daß seine „Lösung der religiösen Frage als Ganzes viel Schwieriges behält und zum Widerspruch herausfordern kann“ [2]. Aber er fordert auf „zur Prüfung nicht vor dem Gerichte des Verstandes allein, sondern vor dem einzigen, das in solcher Frage den Endspruch zu fällen befugt ist: vor dem Gericht des Lebens“ [3]. Damit stellt er jedoch seine Sache vor ein Forum, das ihm wenig günstig sein dürfte. Denn

---

[1] Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme 128.
[2] Ebd. 138. [3] Ebd.

gerade vom Standpunkte des Lebens aus erscheint Natorps Humanitätsreligion als eine künstliche Konstruktion des Verstandes, als ein schemenhaftes Gebilde der Wissenschaft. Mit einer solchen philosophisch zurechtgestutzten Religion mögen sich allenfalls noch die „Intellektuellen“ befreunden können, nicht aber jene, deren ganze Philosophie eben das praktische Leben ist mit seinen irrationalen Mächten und Faktoren. Sie werden in einer Religion der Kultur alles das vermissen, was sie unbedingt brauchen, um leben und sterben zu können, und werden darum nie ein inneres Verhältnis zu ihr gewinnen können. Hätte sich doch auch sonst Natorp nicht so eingehend mit dem lebendigen religiösen Gemüt und seinen Forderungen auseinanderzusetzen brauchen. Darin liegt doch das stillschweigende Geständnis, daß das Leben in seiner Unmittelbarkeit und Selbstgewißheit sich gegen eine solche Umdeutung der Religion ablehnend verhält. Es wird in der Tat, wie Herrmann gegen Natorp bemerkt, die Zurückführung der Religion in die Grenzen der Humanität als eine „ohnmächtige Einrede“ [1] der Wissenschaft betrachten und ablehnen.

So ist denn unsere Kritik der Natorpschen Religionsphilosophie mehr noch als die an Cohen geübte negativ ausgefallen. Damit verliert aber Natorps Gedankenarbeit nicht jeden Wert. Sie dient zwar nicht direkt, aber doch indirekt zur Klärung der religionsphilosophischen Probleme; denn auch die Irrwege dienen schließlich dazu, die Wahrheit zu finden. Jedes ernste Durchdenken bestimmter Probleme fördert ihre Lösung selbst dann, wenn es zu irrigen Ergebnissen kommt. Wir Menschen vermögen eben nichts wider die Wahrheit, sondern alles nur für sie.

II. Die Religionsphilosophie der badischen Schule.

In seiner „Studie über die Stellung des Neukantianismus zu Religion und Theologie“ ruft Kesseler beim Übergang von der Marburger zur badischen Schule aus: „Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein!“ [2] In der Tat, die Religionsphilosophie der Badener unterscheidet sich vorteilhaft von derjenigen der Marburger. Schon die Art und Weise, wie Windelband sich über den Gegenstand der

[1] Christliche Welt 1907, 224; zitiert nach Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 96.

[2] Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie (Leipzig u. Berlin 1917) 10.

Religionsphilosophie ausspricht, bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der Lehre der Marburger Schule. Das Objekt der Religionsphilosophie ist nach ihm die „wirkliche Religion, die Religion, wie wir sie alle kennen und erleben, nicht etwa eine sog. wahre Religion, eine philosophische, eine erst durch die Philosophie zu schaffende Religion“ [1]. Eine solche philosophische Religion, wie wir sie bei Cohen und Natorp fanden, lehnt Windelband entschieden ab; er betrachtet sie als einen überwundenen Standpunkt. „So wie die Tage des Naturrechts vorüber sind, worin dem wirklichen Rechte das ‚wahre‘, das ‚richtige‘ Recht gegenübergestellt wurde, d. h. das Recht, wie es nach der Meinung des Herrn Professors sein sollte, so denkt auch die Philosophie nicht mehr daran, aus der Wissenschaft heraus eine Religion erzeugen zu wollen, wie es die Neuplatoniker oder die Deisten der Aufklärung versucht haben: uns erscheint das heute gerade so weise, wie wenn die Logik, die kritische Theorie der Wissenschaft, selber erst das ‚richtige‘ Wissen machen, oder wenn die Ästhetik, die Philosophie der Kunst, von sich aus die ‚wahre‘ Kunst, wenn die Ethik erst die rechte Sittlichkeit erzeugen wollte.“ [2]

Während bei Cohen und Natorp die Religionsphilosophie, wenn auch nicht der Behandlung, so doch der Sache nach als bloßer Anhang zur Ethik erschien, hat sie nach Windelband ihr sachliches Gesamtprinzip über der Logik, Ethik und Ästhetik. Sie hat es nämlich mit einem eigenen Wertgebiet zu tun, dem Gebiet des „Heiligen“. Dieses erscheint neben dem Wahren, Guten und Schönen als ein selbständiges Ideal. Freilich ist das religiöse Wertgebiet ein besonderes nur in formaler, nicht dagegen in materialer Hinsicht. Mit der Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen ist nach Windelband der Umfang der psychischen Funktionen erschöpft. Darum kann das Heilige nicht in einer besondern Sphäre des Seelenlebens gesucht werden. Es schöpft vielmehr seine Inhalte aus den drei übrigen Wertgebieten. Zu religiösen Werten werden diese durch ihre Beziehung auf eine transzendente Realität. Ihr Dasein sucht Windelband vom sittlichen Wertbewußtsein, dem menschlichen Gewissen aus zu erweisen. Das Heilige oder das Göttliche ist mithin der Inbegriff der logischen, ethischen und ästhetischen Normen als metaphysische Realität gedacht, die substantiale Wahrheit, Gutheit und Schönheit.

Mit dieser Auffassung tritt Windelband in schroffen Gegensatz zur Marburger Schule. Sah Natorp seine Hauptaufgabe darin, den

[1] Windelband, Präludien II[5] 295. [2] Ebd.

Transzendenzanspruch der Religion als unhaltbar nachzuweisen, so sieht Windelband dagegen das Wesen der Religion in ihrer Transzendenz, in der Beziehung auf ein Transzendentes. Religion ist ihm transzendentes Leben schlechthin. Der Positivismus gilt ihm als Hauptgegner der Religion, weil er gerade das Überempirische, Transzendente leugnet. Das transzendente Objekt der Religion ist aber bei Windelband nicht etwas bloß Ideales wie bei Cohen, sondern eine transzendente Wirklichkeit, eine metaphysische Realität. Diesen metaphysischen Charakter des Göttlichen hebt Windelband stark hervor, wobei er freilich zugleich betont, daß jene transzendente Realität mit dem, was wir im empirischen Sinne Realität nennen, nicht gleichgesetzt werden darf.

Auch die inhaltliche Bestimmung der absoluten Wirklichkeit vollzieht Windelband durchaus im Sinne der religiösen Gottesidee. Er denkt sie nach Analogie der ethischen Persönlichkeit als die Wirklichkeit aller Ideale, als das reale Normalbewußtsein, als die substantiale Norm in ihrer dreifachen Bedeutung. Damit ist ein theistischer Gottesbegriff gewonnen, wie er erstmalig von Plato aufgestellt worden ist. Es ist dieselbe Betrachtungsweise, die wir auch beim christlichen Platoniker Augustinus finden, der ja Gott mit Vorliebe als die absolute Wahrheit, Schönheit und Gutheit zu bezeichnen pflegt. Und auch der Weg zu Gott ist bei beiden Denkern derselbe. Beide gelangen von den logischen, ethischen und ästhetischen Normen aus zu Gott, indem sie diese in Gott metaphysisch verankert denken. Wie Augustinus die „rationes et veritates aeternae", die Grundwahrheiten der Idealwissenschaften als Lichtstrahlen betrachtet, die vom Urquell des Lichtes, der „veritas aeterna et incommutabilis" ausgehen, so haftet ihnen auch nach Windelband unverkennbar die „Beziehung auf eine übersinnliche Realität an" [1], die er als Gottheit bezeichnet.

Wie Plato und mehr oder weniger alle platonisch gerichteten Denker, so ringt auch Windelband schwer mit dem Problem des Wertwidrigen, des Bösen. Wie der griechische Weise, so sträubt auch er sich, Gott in kausalen Zusammenhang mit der Welt zu bringen, ihn als Weltursache zu denken. Was nun zunächst die von Windelband empfundene Schwierigkeit, die in der gleichzeitigen

---

[1] Windelband, Einleitung 393. Die Parallele habe ich im einzelnen durchgeführt in meinem Aufsatz: „Antiker und moderner Idealismus", im Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXX (1917) 192—199.

Behauptung der Persönlichkeit Gottes und seiner Ursächlichkeit hinsichtlich der Welt liegen soll, angeht, so dürfte hier Hermann Schell den Nachweis erbracht haben, daß die wahre Ursächlichkeit Innerlichkeit ist, und daß mithin der absoluten Persönlichkeit Ursächlichkeit im höchsten Sinne zukommt, weil hier die Wirkung der Ursache völlig immanent bleibt. Mit der Allursächlichkeit Gottes scheint nun freilich die Tatsache des Bösen in der Welt in unvereinbarem Widerspruch zu stehen. Die verschiedenen Versuche, das Problem philosophisch zu lösen, indem man das Böse als ein Nichtseiendes, als bloße Privation erklärt oder es als eine Zulassung Gottes bezeichnet, vermögen in der Tat unsern Verstand nicht zu befriedigen. Dieses „letzte Problem“ scheint wirklich für unser Denken „unlösbar“, scheint „das Geheimnis“ zu sein, an dem wir „die Schranken unseres Wesens und Erkennens erfahren“ [1]. Wenn aber, wie Windelband zugibt, das religiöse Bewußtsein trotzdem an seiner Weltdeutung festhält, so geht daraus hervor, daß es sich hier eben nicht um eine unüberwindliche Schwierigkeit für das religiöse Bewußtsein, sondern um eine solche für unsern Verstand handelt, der die Welt rational erklären möchte. Daß aber dies nicht völlig gelingt, daß dabei vielmehr unser Denken auf unüberwindliche Schranken stößt, ist mit unserer Endlichkeit notwendig gegeben. Darum liegt in der rationalen Unlösbarkeit des Theodizeeproblems keine Instanz gegen die Weltdeutung der Religion. Der wirklich religiöse Mensch wird vielmehr bei aller Empfindung für die Unlösbarkeit der letzten und tiefsten Probleme der Philosophie dennoch eine völlige religiöse Gewißheit besitzen und darin über alle Schranken und Grenzen seines endlichen Wesens triumphieren.

In derselben Weise wie Windelband sucht Jonas Cohn die Religion philosophisch zu begründen. Auch er geht von den verschiedenen Wertgebieten aus und zeigt dann, daß sie ihre notwendige Ergänzung, ihren endgültigen Abschluß in der Religion finden. Den Ausgangspunkt bildet auch bei ihm der Gegensatz von Inhalt und Form, Sein und Norm. Auch hier erscheint die Gottheit als die Synthese jener beiden Elemente, als Einheit von Realität und Idealität, als Normwirklichkeit. Ein gewisser Unterschied zwischen dem Gedankengang Cohns und demjenigen Windelbands liegt darin, daß der letztere von den ethischen Normen direkt auf eine metaphysische Realität als ihren Erklärungsgrund schließt, während Cohn mehr

---

[1] Windelband, Einleitung 431.

von beiden Momenten, dem idealen wie dem realen, aus zu Gott als der Einheit beider zu gelangen sucht.

In dieser Form finden wir den Gedankengang auch bei Rickert. Er bestimmt ebenfalls, von dem Gegensatz zwischen dem idealen Reich der Werte und der „irrationalen Wirklichkeit" ausgehend, das Absolute als die Vereinigung beider, als ein „Überwirkliches", das Wert und Macht zugleich ist, als Wertrealität. Dabei unterscheidet er sich jedoch von Windelband in der erkenntniskritischen Bewertung dieses Gedankenganges. Zwar läßt sich nach ihm der Glaube an die objektive Wertmacht des Guten in etwa auch philosophisch als notwendig erweisen. Aber er betont doch stark, daß es sich um einen Glauben und nicht um ein beweisbares Wissen handle, und daß darum diese Frage in die Religionsphilosophie und nicht in die theoretische Philosophie hineingehöre. Nun enthält freilich auch nach Windelband „dieser Gedankenzusammenhang keine Beweisführung im Sinne des empirischen Denkens, wohl aber ein Postulat, das im Wesen des Wertens . . . unabweislich enthalten ist. Deshalb hat diese metaphysische Verankerung des Wertens nicht bloß die Geltung eines Überzeugtseins oder eines Glaubens, das ja auch ein Meinen oder eine Illusion sein könnte" [1]. Jener Gedankengang gehört nach ihm noch in die Philosophie hinein; er „bezeichnet den Weg, auf dem das philosophische Denken aus seinen eigenen höchsten Aufgaben heraus auf das Problem der Religion geführt wird" [2].

Wie Rickert so betrachtet auch Münch die Krönung der Transzendentalphilosophie durch die Gottesidee als einen religiösen Glauben und damit als Sache der Religionsphilosophie. Auch er bestimmt ganz im Sinne der genannten Denker Gott als Einheit von „Erlebnis und Geltung", Inhalt und Form, Wirklichkeit und Wert. Wenn er freilich Gott als „transzendentale Wertwirklichkeit" bezeichnet, so liegt darin eine nicht unwesentliche Abweichung von den andern Badener Philosophen, die Gott als transzendente Wertwirklichkeit bestimmten. Während nämlich das Wort „transzendent" etwas Gegenständliches bezeichnet, und zwar in diesem Falle ein real Gegenständliches, bedeutet „transzendental" stets etwas Ideales, Formen und Funktionen der Erkenntnis. Indem Münch diesen Begriff zur Bestimmung des Absoluten verwendet, erscheint sein Gottesbegriff stark idealisiert und zu wenig realistisch. Das zeigt sich noch mehr, wenn er Gott als „Sinn des Universums", als „Zusammenhang der

[1] Ebd. 392. [2] Ebd. 393.

Zusammenhänge", als „Sinnprinzip der Welt" bezeichnet. Damit nähert er sich in bedenklicher Weise jener idealistischen Verflüchtigung der Gottesidee, wie wir sie bei den Marburgern fanden und zurückweisen mußten.

Der Versuch, von den verschiedenen Wertgebieten aus die Religion philosophisch zu begründen, aus bestimmten idealen Sachverhalten auf eine transzendente Wirklichkeit als deren letzten Erklärungsgrund zu schließen, erscheint somit als spezifisch neukantisches Gedankengut. Es ist der eigentliche Kern der Religionsphilosophie der badischen Neukantianer. Wir erachten ihn für höchst wertvoll und möchten ihm, wie wir noch darlegen werden, einen dauernden Platz in der Religionsphilosophie sichern. Eine andere Frage ist freilich die, ob sich in dieser philosophischen Begründung der Religion die Religionsphilosophie der Hauptsache nach erschöpft. Besteht die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie in der Krönung der drei Wertgebiete, des logischen, ethischen und ästhetischen, durch die Gottesidee als deren Ziel und Abschluß? Damit stoßen wir auf die Frage nach der Selbständigkeit der Religion; und hier werden wir von der Religionsphilosophie des badischen Neukantianismus sagen müssen, daß auch in ihr die Selbständigkeit der Religion nicht genügend gewahrt erscheint. Wir hörten ja Windelband sowohl wie Cohn betonen, daß die Religion kein inhaltlich neues und besonderes Wertgebiet neben den Gebieten des Wahren, Guten und Schönen darstelle. Der letztere findet es darum sogar mißverständlich, von einem Wertgebiet des Heiligen überhaupt zu sprechen. Nach Ansicht beider Denker ist die Religion, wo sie im Menschenleben erscheint, entweder transzendentes Vorstellen oder Fühlen, Wollen oder Handeln. Das spezifische Merkmal der Religiosität liegt also in der Transzendenz, die den genannten Funktionen anhaftet. Religiös ist der Mensch, insofern er in seinem Denken und Fühlen, Wollen und Handeln die Beziehung auf eine transzendente Wirklichkeit miterlebt, sich der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte bewußt ist, oder, wie Cohn sagt, in all seinem Streben jene Einheit erlebt, die der Zielpunkt alles Strebens ist. Besondere Elemente im Seelenleben, eigene Bewußtseinsinhalte und selbständige Werte stellt also die Religion nicht dar.

Demgegenüber müssen wir auf das bereits gegen die Marburger Gesagte hinweisen und auch den Badenern die Ergebnisse der modernen Religionspsychologie entgegenhalten, die die religiösen Bewußtseinsinhalte als besondere, von allen übrigen spezifisch ver-

schiedene Elemente im Seelenleben nachweist und so der Religion ein eigenes, selbständiges Wertgebiet zuzuerkennen geneigt ist. Doch wir brauchen uns nicht einmal an die Wissenschaft zu wenden; ein Blick ins wirkliche Leben, ein Hinweis auf allgemeine Tatsachen der Erfahrung dürfte schon die Unzulänglichkeit jener Auffassung erkennen lassen. Würde nämlich der Weg zu den religiösen Werten über die andern Wertgebiete führen, wie die Neukantianer meinen, dann würde ein starkes religiöses Innenleben auch ein gesteigertes natürliches Wertleben voraussetzen. Dann wäre also starke Religiosität nur beim Kulturmenschen möglich, der alle Kulturwerte in sich aufzunehmen sucht. Dagegen wäre in den schlichten und einfachen Seelen der Ungebildeten ein intensives religiöses Wertleben ausgeschlossen, weil hier ja jenes reiche Wertmaterial fehlt, an dem das religiöse Ergebnis sich entzünden, die Beziehung zum Transzendenten erlebt werden soll. Dem widerspricht aber die Erfahrung, die lehrt, daß ein gesteigertes religiöses Innenleben sehr wohl mit geistiger Armut zusammengehen, und daß umgekehrt intellektueller Hochstand mit völliger Irreligiosität verbunden sein kann.

Wie bei den Marburgern, so zeigt es sich hier auch bei den Badenern, daß sie zu sehr als Philosophen an die Religion herantreten. Zwar lehnen sie den Gedanken einer Vernunftreligion entschieden ab. Aber sie sehen die Religion doch zu einseitig durch die Brille des Philosophen. Die Religion, wie sie dieselbe denken, ist zwar keine rein philosophische Religion, aber doch eine Religion der Philosophen, der Denker. Diese philosophische Provenienz zeigt auch ihr Gottesbegriff. Ihm fehlen ja, wie wir sahen, die Momente der Allmacht und Allursächlichkeit und damit jene lebendigen Züge, die der religiösen Gottesidee eigentümlich sind. Im Vergleich zur Wärme des religiösen Lebens mit seinem Glauben an den lebendigen Gott mutet ihr Gottesbegriff doch recht kalt an. Er erscheint als das Produkt kühler Reflexion und nicht aus warmem religiösem Leben geschöpft und darum auch unfähig, solches zu erzeugen. Wenn wir daher vorhin die Gottesidee Windelbands zu derjenigen Augustins in Parallele setzten, so dürfen wir über der Ähnlichkeit beider doch nicht die Unterschiede übersehen. Beide Denker stimmen völlig überein, insofern sie Gott von der Philosophie aus sehen und bestimmen. Während aber Windelband sich an diesem Aspekt genügen läßt, taucht Augustin die philosophisch geschaute Gottesidee in die Gluten seiner religiösen Psyche und gibt ihr so jene lebendigen und warmen Züge, die uns auf jedem Blatte der Konfessionen entgegenstrahlen.

Eine gewisse Sonderstellung innerhalb des badischen Neukantianismus nimmt die Religionsphilosophie des jüngsten Denkers dieser Richtung ein. Während nämlich die übrigen Philosophen die Religionsgeschichte sowohl wie die Religionspsychologie fast völlig außer acht lassen, sie jedenfalls nicht als Ausgangspunkte für die Religionsphilosophie betrachten und benutzen, lenkt Mehlis von vornherein seinen Blick auf die Geschichte der Religion und geht dem geschichtlichen Werden des religiösen Bewußtseins nach. Auch ist die Art und Weise, wie er die verschiedenen religiösen Gefühlsweisen beschreibt, um dann von ihnen aus zu den religiösen Ideen zu gelangen, durchaus an der Religionspsychologie orientiert. Die Folge davon ist, daß bei ihm die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des religiösen Phänomens stärker hervortritt als bei den andern Neukantianern. Sahen wir ihn doch bemüht, das religiöse Leben in der ganzen ihm eigentümlichen Fülle von Werten zu beleuchten und so eine Sphäre rein religiöser Ideen aufzudecken. Leider vermißt man bei Mehlis an diesem Punkte eine klare begriffliche Formulierung seiner Ansichten, ein Mangel, an dem seine ganze Religionsphilosophie leidet. Zwar stellt er das Religiöse in scharfen Gegensatz zum Moralischen. Anderseits aber zeigt sich bei ihm die Neigung, das religiöse Phänomen allzusehr dem künstlerischen anzugleichen und die Analogie zwischen beiden in einer Weise hervorzuheben, daß die Eigentümlichkeit der Religion gegenüber der Kunst gefährdet erscheint. Schon die Vorliebe, die Mehlis für den Dichter-Mystiker Rainer Maria Rilke bekundet, bei dem das Religiöse mit dem Ästhetischen völlig verschmilzt, läßt uns diese Neigung erkennen. Sie tritt am deutlichsten beim Gottesbegriff zutage. Über ihm lagert in Mehlis' Religionsphilosophie ein gewisses mystisches Dunkel. Zwar betrachtet er die moderne Subjektivierung der Religion, wie sie sich z. B. bei Simmel zeigt, wonach es keinen außermenschlichen und übermenschlichen Gott gibt, sondern das Göttliche eine bloße subjektive Stimmung ist, als eine extreme und irrtümliche Auffassung und betont demgegenüber den objektiven und metaphysischen Charakter des Göttlichen. Nach ihm ist der Begriff der Wertverwirklichung für die Religionsphilosophie von entscheidender Bedeutung. Das Göttliche, der Inbegriff alles Wertvollen, ist zugleich etwas Irrationales, besitzt Realität. Mit den religiösen Werten ist ein Wirklichkeitspathos verbunden, im religiösen Grundverhältnis verlangt das Wirkliche nach dem Wirklichen. Aber anderseits lehnt Mehlis es ab, diese Wirklichkeit näher zu bestimmen, sie nach Analogie der höch-

sten Stufe der Erfahrungswirklichkeit zu denken. Er spricht ihr sowohl Verstand als Willen in jeder Form ab. Dadurch aber wird der Wirklichkeitscharakter der Gottesidee bedenklich verwischt. Dieser erscheint noch mehr gefährdet, wo Mehlis erklärt, das Göttliche müsse in jenem dritten Reich, dem Reich des Sollens, das den Gegenstand der Logik bildet, gesucht werden.

Zu dieser Auffassung kommt Mehlis, weil er den Gegenstand der Religion letztlich von der Philosophie aus bestimmen zu müssen glaubt. Zwar lassen sich nach seiner Ansicht die religionsphilosophischen Probleme auch ohne nähere Kenntnis der andern Kulturgebiete behandeln. Wo es sich jedoch um die letzte Frage der Religionsphilosophie, um den „Wirklichkeitsgehalt" der Gottesidee handle, da habe, so meint er, die Philosophie das letzte Wort zu sprechen. Hier zeigt sich wiederum derselbe Grundfehler, den wir auch bei den andern Neukantianern fanden und der darin besteht, daß man die Religion nicht aus sich, aus ihrem eigenen Selbstbewußtsein heraus, sondern zu sehr von der Philosophie aus verstehen will. Man läßt die Religion sich nicht genügend über ihr eigenes Wesen aussprechen, sondern fällt ihr als Philosoph ins Wort. Man lauscht nicht genug, sondern will lieber selber reden. Infolgedessen wird die philosophische Deutung der Religion, die ja die Aufgabe der Religionsphilosophie bildet, zu einer wenn auch noch so unmerklich vor sich gehenden Umdeutung der Religion im Sinne der vom jeweiligen Denker vertretenen Philosophie. Nun fanden wir zwar bei Mehlis in seinen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Ausführungen gute Ansätze zu einem Verständnis der Religion aus sich selbst heraus. Vor allem schien uns seine Methode, unmittelbar von den religiösen Bewußtseinselementen aus zu den religiösen Ideen zu gelangen, statt die Religion lediglich von den verschiedenen Kulturgebieten aus zu betrachten, wie es von den andern Denkern geschah, von vornherein für die Selbständigkeit der Religion günstig zu sein. Aber Mehlis ist diesen Weg nicht zu Ende gegangen, ist auf ihm nicht zu einer Bestimmung der Gottesidee vorgedrungen, sondern glaubt diese von der Philosophie aus vornehmen zu sollen. Damit aber gewinnt die Philosophie die Oberhand über die Religion und wächst über die ihr eingangs zugestandene Bedeutung als Instrument in der Hand des Religionsphilosophen weit hinaus. Sie tritt schließlich als nahezu ebenbürtig neben die Religion: diese erscheint als ein Weg zu Gott neben andern ebenfalls möglichen Wegen. Sie scheint vor den andern Kulturwerten kaum noch etwas voraus zu

haben. Ihr Anspruch, der einzige Weg zu Gott zu sein, erscheint als Anmaßung. Damit droht auch bei Mehlis die Religion ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit zu verlieren. Ihrem spezifischen Wesen ist er jedenfalls nicht gerecht geworden. Aber auch seiner eigenen Bestimmung des Religiösen als „des innersten Kerns alles Wertlebens überhaupt“ [1], als „des Zentrums des Wertlebens“ [2] ist er untreu geworden oder hat sie doch nicht konsequent durchgeführt.

Mehlis läßt seine Religionsphilosophie in Gedanken über die Unsterblichkeitsidee ausklingen. Er spricht sich darüber in einer Weise aus, die jedem religiösen Gemüte sympathisch sein muß. Er tritt nämlich entschieden für das Recht der religiösen Unsterblichkeitsidee ein und sucht dasselbe auch philosophisch zu begründen. Mit dieser Ansicht steht er innerhalb des gesamten Neukantianismus völlig allein. Daß die Marburger, Cohen und Natorp, bei ihrer Ethisierung und Humanisierung der Religion zu einem so spezifisch religiösen Gedanken wie dem der Unsterblichkeit kein Verhältnis zu gewinnen vermochten, konnte uns nicht wundernehmen. Aber auch Windelband, der doch dem Selbstbewußtsein der Religion weit besser gerecht wird, konnte sich, wie wir sahen, mit der Idee der Unsterblichkeit nicht befreunden. Ihren berechtigten Kern erblickt er in dem metaphysischen Bedürfnis, „der menschlichen Persönlichkeit eine über die Sinnenwelt hinausragende Bedeutung zu wahren“. Ihr Fehler liegt darin, daß in ihr jener Gedanke „in eine zeitliche Anschauung umgesetzt“ ist [3]. Auch nach Cohns Urteil „ist das Bewußtsein immanenter Ewigkeit und echter Wertteilhabe der Kern aller persönlichen Frömmigkeit für den Menschen der Gegenwart“ [4]. Dagegen bleibt „das Schicksal und die Bedeutung des Persönlichen in der Schwebe“ [5]. Die übrigen Vertreter des badischen Neukantianismus haben sich zu der Frage nicht geäußert. Somit ist Mehlis der einzige Neukantianer, der für das Recht des Unsterblichkeitsglaubens eintritt. Das ist aber ein Zeichen dafür, daß bei ihm der Eigenbestand der Religion am meisten gewahrt ist. Auch auf seinen Gottesbegriff fällt von hier aus ein günstiges Licht. Denn mit der Bejahung der Unsterblichkeitsidee wird notwendig auch der Wirklichkeitscharakter der Gottesidee als deren unbedingte Voraussetzung bejaht. So werden wir denn in Mehlis' Religionsphilosophie trotz

---

[1] Einführung in ein System der Religionsphilosophie 35.
[2] Ebd. 88. [3] Einleitung 405.
[4] Der Sinn der gegenwärtigen Kultur 296. [5] Ebd. 297.

ihres Mangels an begrifflicher Schärfe und Klarheit doch noch die beste Würdigung der Religion innerhalb des Neukantianismus erblicken müssen.

Nachdem wir die Auffassung der badischen Schule von der Religion im allgemeinen kennen gelernt und gewürdigt haben, gilt es jetzt, noch kurz ihre Stellung zu den geschichtlichen Religionen ins Auge zu fassen. Hier erweckt nun schon die hohe Bedeutung, die der badische Neukantianismus der Geschichte überhaupt beimißt, ein günstiges Vorurteil. In der Tat werden die badischen Philosophen dem Geschichtlichen in der Religion und darum auch den historischen Religionen weit besser gerecht als die Marburger. Wir hörten ja bereits Windelband sich energisch gegen die philosophische Religion und zugunsten der geschichtlichen Religion aussprechen. Lebendige Religiosität gibt es nach ihm nur in den historischen Religionen mit ihren großen sozialen Organisationen. Noch entschiedener und mit tieferer Begründung tritt Rickert für das Recht der geschichtlichen Religion ein. Sie ist nach ihm allein imstande, das zu leisten, was die Metaphysik nicht vermag, nämlich den formalen Gottesbegriff, wie er als letzte Synthese der Transzendentalphilosophie entsteht, mit konkretem Inhalt zu erfüllen und so die Lücke, welche die wissenschaftliche Weltanschauung zeigt, auszufüllen. Darum ist sie die notwendige Form des religiösen Lebens. Als notwendig für die Kulturreligion erachtet auch Cohn die geschichtlichen Formen der Religion. Er nimmt zugleich Stellung zu den Hauptformen der Religion. Hatte Cohen das Judentum über das Christentum gestellt, so ist Cohn der Meinung, daß für uns Heutige nur das Christentum ernstlich in Betracht komme. Freilich muß es sich nach ihm eine gründliche Umgestaltung gefallen lassen, wenn es zu einer unsere Bedürfnisse befriedigenden Kulturreligion werden soll. Ja es erscheint unserem Religionsphilosophen fraglich, ob eine solche Umformung noch innerhalb des Christentums verbleibt. Schließlich tut sich ihm die Perspektive auf einen Genius auf, der uns die neue Kulturreligion bringen soll, die zwar nicht vom philosophischen Denken konstruiert werden könne, aber doch durch die Religionsphilosophie vorbereitet sein müsse.

Mit der letzten Wendung steuert Cohn offensichtlich auf eine philosophische Religion los. Es bestätigt sich uns hier wiederum, was wir schon mehrfach hervorgehoben haben, daß nämlich beim Neukantianismus die Philosophie im Grunde genommen die Religion meistert; sie will ihr nicht lediglich dienen, sondern letzten Endes

über sie herrschen, sie nach ihrem eigenen „Bilde und Gleichnis" gestalten. Ein volles Verständnis für das geschichtliche Moment in der Religion ist darum auch bei den badischen Neukantianern nicht zu finden. Wir vermissen vor allem ein Eingehen auf die Idee der Offenbarung, die doch mit der geschichtlichen Religion unzertrennlich verknüpft ist. Auch entbehrt die Bewertung der einzelnen geschichtlichen Religionen, wie wir sie bei Cohen und Cohn fanden, der soliden Begründung. Der Wertmaßstab ist von ihnen nicht aus einer gründlichen und allseitigen Vertiefung in die Historie gewonnen, sondern entstammt im letzten Grunde ihrer eigenen Philosophie und wird dann an die einzelnen Religionen herangetragen. Infolgedessen zeigt das ganze Verfahren einen stark subjektiven Charakter und kann auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch machen. Dem Wesen und Wert der geschichtlichen Religionen wird somit der Neukantianismus nicht genügend gerecht. Wie sehr aber die Idee der geschichtlichen Religion im Wesen des religiösen Glaubens verankert ist, hoffe ich an anderer Stelle nachgewiesen zu haben, wo ich unter Heranziehung der alttestamentlichen Propheten zu zeigen versucht habe, daß alle Religion geschichtliche Offenbarungsreligion sein muß[1].

III. Die Grundfehler der neukantischen Religionsphilosophie und deren gemeinsame Wurzel.

Der Neukantianismus stellt einen in gewissem Sinne grandiosen Versuch dar, die Welt streng einheitlich, aus einem einzigen Prinzip heraus zu begreifen. Das Einheitsstreben des menschlichen Denkens, seine monistische Tendenz, tritt in keinem System der Gegenwartsphilosophie so stark hervor wie in diesem. Dabei handelt es sich, wie wir in der Einleitung gesehen haben, nicht um einen metaphysischen, sondern um einen erkenntnistheoretischen Monismus. Die einheitliche Ableitung der Gesamtwirklichkeit erfolgt nicht aus einem materialen, sondern formalen Prinzip: aus der Denkform wird alles Inhaltliche hergeleitet. Nun fanden wir freilich bei den badischen Neukantianern diesen Panlogismus in gemilderter Form, insofern hier neben dem formalen auch das inhaltliche Moment zur Geltung kommt. Aber auch hier stehen beide Momente nicht ebenbürtig nebeneinander, sondern im Grunde beherrscht die Form den

[1] Die Absolutheit des Christentums 24—33.

Inhalt. Eine eigentliche Selbständigkeit kommt dem inhaltlichen Moment darum nicht zu, weil es nicht auf ein reales Prinzip im metaphysischen Sinne zurückgeführt wird. So ist auch diese Philosophie logischer Idealismus; das panlogistische Grundprinzip bleibt auch in ihr im Grunde genommen gewahrt, es wird nur nicht so streng durchgeführt.

Wie nun überhaupt die Ansichten eines Philosophen aus dem Zusammenhang seines Systems heraus verstanden werden wollen, so gilt es auch in unserem Falle, die Religionsphilosophie der Neukantianer aus dem beherrschenden Grundzuge ihrer Gesamtphilosophie heraus zu begreifen. Treten wir an die Lösung dieser Aufgabe heran, so wird sich uns alsbald zeigen, daß das gekennzeichnete Grundprinzip der neukantischen Philosophie die gemeinsame Wurzel ist, aus der die aufgezeigten Fehler und Einseitigkeiten der neukantischen Religionsphilosophie mit organischer Notwendigkeit hervorwachsen.

Fassen wir zunächst die Methode ins Auge. Hier bezeichneten wir es als einen Grundmangel der neukantischen Religionsphilosophie, daß sie nicht von der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie ausgeht, sondern statt des induktiven den deduktiven Weg zur Wesensbestimmung der Religion einschlägt. Wir wiesen auch bereits darauf hin, daß diese Auffassung mit der idealistischen Grundanschauung der Neukantianer aufs engste zusammenhängt. Danach werden nämlich die Begriffe nicht aus empirischem Material herausgearbeitet, sondern a priori konstruiert, durch reines Denken hervorgebracht, als Ideen erzeugt. Mithin können nicht Religionsgeschichte und Religionspsychologie, die ja empirische Wissenschaften sind, sondern nur die systematische Philosophie uns den Begriff der Religion vermitteln. Folglich können und dürfen jene Wissenschaften nicht den Ausgangspunkt für die Religionsphilosophie bilden. Die Ablehnung derselben ergibt sich somit als notwendige Konsequenz aus dem idealistischen Grundprinzip des Neukantianismus.

Ziehen wir nun die sachlich-inhaltliche Würdigung der Religion seitens der neukantischen Philosophie in Betracht, so handelt es sich zunächst um die Geltung und den Geltungsgrund der Religion. Das Recht der Religion gründet sich im letzten und tiefsten Grunde auf jene eigentümliche Gewißheit, die dem religiösen Bewußtsein eignet. Es ist eine unmittelbare Gewißheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewußtsein sein Zentralobjekt umfängt. Um diese Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins zu beleuchten, sei eine Stelle aus der „Seelenburg“ der hl. Theresia, der großen spanischen

Mystikerin, angeführt. „In dem Gebet um Einheit“, heißt es hier, „ist die Seele völlig wach für alles, was Gott betrifft, aber tief im Schlaf den Dingen der Welt und sich selbst gegenüber. . . . Gott erfüllt dann die Seele in einer Weise, daß es ihr, wenn sie wieder zu sich kommt, völlig unmöglich ist, daran zu zweifeln, daß sie in Gott und Gott in ihr gewesen. Diese Wahrheit bleibt ihr so tief eingeprägt, daß sie die Gnade, die sie empfangen hat, weder vergessen noch an ihrer Wirklichkeit zweifeln kann.“ [1] In ähnlicher Weise schildern die andern Mystiker ihre religiösen Erlebnisse. Sie alle sind felsenfest überzeugt, sich im religiösen Erlebnis mit Gott vereinigt zu haben; sie haben ihn erfahren, sind seiner innegeworden, haben ihn gewissermaßen geschaut. Die eigentümliche Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins tritt hier aufs deutlichste hervor.

Diese Eigengewißheit des religiösen Bewußtseins, die den tiefsten Geltungsgrund der Religion bildet, erkennt nun aber der Neukantianismus nicht an. Wir hörten ja den Wortführer desselben, A. Liebert, sich scharf gegen alle „irrationale“ Philosophie, die vom Leben und Erleben, von psychologischen Daten ausgeht, äußern. Ebenso hat Cohen „unbezwinglichen Verdacht gegen eine Wahrheit, die auf andern Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft“ [2]. Wie schon Kant dem Einbruch der „Mystagogen“ und „Kraftmänner“ in das Gebiet der Philosophie entgegentrat, so wendet auch er sich gegen „die Prediger der Intuition“. Wie er die Philosophie vor der Mystik, so will er die Religion vor dem Einschleichen der Intuition bewahrt wissen. Darum fordert er „eine Methode für die eine Erkenntnis“ [3]. Und diese Methode ist die Methode der rationalen Deduktion. Auch nach Natorp ist es „unmöglich, zu irgendwelchem Objektiven vom Subjektiven aus zu gelangen anders als durch den Weg des Gesetzes im umfassendsten Sinn“ [4]. Grundsätzlich ebenso, wenn auch weniger schroff urteilen die badischen Neukantianer. Auch nach Cohn ist aus den Erlebnissen „kein Wahrheitskriterium zu gewinnen. Dieses vielmehr kann der befreite Geist (der moderne Mensch) nur von seinen durch Prüfung gesicherten Erkenntnissen her erlangen“ [5]. Bei Mehlis findet sich freilich die Einsicht, daß das religiöse Phänomen eine eigene Evidenz besitze, wie sie dem wissen-

---

[1] Zitiert nach James, Die rel. Erfahrung 325 f.
[2] Ethik des reinen Willens [2] (1907) 18.
[3] Der Begriff der Religion 111.
[4] Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 115.
[5] Der Sinn der gegenwärtigen Kultur 243.

schaftlichen und ethischen Bewußtsein abgehe. Aber diese Erkenntnis kommt doch nicht zum Durchbruch; als eigentlicher Geltungsgrund der Religion wird die dem religiösen Bewußtsein zuerkannte Eigengewißheit auch von Mehlis nicht betrachtet.

Es ist nun aber sofort ersichtlich, daß diese Anschauung des Neukantianismus, die dem Selbstbewußtsein der Religion in keiner Weise gerecht wird, mit dem panlogistischen Grundprinzip ohne weiteres gegeben ist. Denn wenn der Logos wirklich eine „Panarchie“ besitzt, wenn es eigentlich nur ein logisches, ideales, aber kein reales, metaphysisches Sein gibt, dann gibt es naturgemäß auch nur ein logisch-begriffliches Erkennen und Begründen, dann ist die Methode der rationalen Deduktion die einzige, die uns Wahrheit und Gewißheit vermitteln kann. Der „Panmethodismus“ — so hat man diese Auffassung treffend genannt — schließt eben, wie der Name schon sagt, jede andere Erkenntnismethode notwendig aus.

Wie der Neukantianismus der Religion Selbständigkeit hinsichtlich ihrer Begründung, ihrer Geltungsgrundlage abspricht, so auch in Bezug auf ihren Inhalt. Das eine ist ja notwendig mit dem andern gegeben. Denn die Inhalte des religiösen Erlebens, die religiösen Werte, besitzen den eigentlichen Ausweis ihres Geltungsrechtes in jener unmittelbaren Gewißheit, wie sie den religiösen Erlebnissen eigentümlich ist. Läßt man jene Gewißheit nicht gelten, dann verlieren die religösen Werte ihr Geltungsrecht und ihre Wahrheit. Damit aber büßt die Religion ihre Selbständigkeit ein: ein inhaltlich selbständiges Wertgebiet kann es nicht mehr geben. Diese Konsequenz hat ja auch der Neukantianismus in aller Form gezogen. Wir glaubten aber hierin einen der wesentlichsten Fehler seiner Religionsphilosophie erblicken zu müssen. Da nun dieser Fehler aus der Bestreitung der religiösen Eigengewißheit folgt, so geht auch er schließlich auf das panlogistische Grundprinzip als seine eigentliche Wurzel zurück.

Nun sahen wir freilich, daß die beiden Richtungen des Neukantianismus nicht in gleichem Maße der Religion die Selbständigkeit aberkennen. In der Religionsphilosophie der badischen Neukantianer behält vielmehr die Religion eine gewisse Selbständigkeit. Zwar besitzt sie kein eigenes Wertgebiet, aber doch ein eigenes Objekt, einen transzendenten Gegenstand. Hatten die Marburger der Religion einen solchen abgesprochen, so sahen wir dagegen die badischen Neukantianer um die philosophische Bestimmung des Gottesbegriffs sich bemühen. Dabei mußten wir nun aber die Beobachtung machen,

daß der Wirklichkeitscharakter ihrer Gottesidee im allgemeinen nicht genügend hervortritt. Ja in einzelnen Formulierungen schien uns Gott fast mehr als ideales Sein denn als Realität im metaphysischen Sinne gedacht. Daß sich aber diese Neigung zu einer Idealisierung des Gottesbegriffs aus der idealistischen Grundanschauung der Neukantianer erklärt, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. Während die Marburger Schule diese Grundanschauung mit strenger Konsequenz durchführt und infolgedessen auch nicht zu einer realen Gottesidee kommt, durchbricht die badische Schule an diesem Punkte das idealistische Prinzip, so daß auf sie in gewissem Sinne der Ausspruch Hegels gegen Schelling zutrifft, das Absolute erscheine dort wie aus der Pistole geschossen. Aber die Überwindung des Idealismus ist keine völlige: auch der Gottesbegriff zeigt eine idealistische Färbung und bekundet damit seinen Ursprung aus einer idealistischen Philosophie. Wenn darum Lewkowitz bei seiner kritischen Würdigung der neukantischen Religionsphilosophie von der Erwägung ausgeht, daß sich im Gottesbegriff „das Problem der transzendenten Realität am schärfsten ausprägt“, und daß darum „eine Untersuchung, die zur Religionsphilosophie des Neukantianismus kritisch Stellung nehmen will“, vor allem „die Stellung des modernen Kritizismus zum Problem der transzendenten Realität in ihrem systematischen Grunde zu untersuchen“ [1] hat, so können wir ihm unserseits durchaus zustimmen, indem wir freilich zugleich hinzufügen, daß damit eine allseitige Würdigung der neukantischen Religionsphilosophie noch nicht gegeben ist. Wenn dann Lewkowitz „in den Lösungen Cohens und Natorps einen das ganze System der Marburger Philosophie durchziehenden Widerspruch der gleichzeitigen Anerkennung und Ablehnung der transzendenten Realität der Erfahrungswirklichkeit und Gottes“ [2] zu erkennen glaubt, indem hier die Gottesidee einmal als rein logischer Zusammenhang zweier Erkenntnisgebiete, der Logik und Ethik, anderseits als die den realen Zusammenhang zweier existierender Mächte, der Natur und Sittlichkeit, bewirkende „sittliche Urmacht“ aufgefaßt wird [3], so hat er damit sicherlich insofern recht, als es für einen Nicht-Neukantianer kaum denkbar ist, daß jene „sittliche Urmacht“ nichts Reales ist. Ein immanenter Widerspruch dürfte dagegen nicht vorliegen, weil der Marburger

---

[1] Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Ein Beitrag zur kritischen Lehre von der transzendenten Realität, in der Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik CXLIV (1911) 10 f.

[2] Ebd. 33. [3] Ebd. 23.

Neukantianismus seinem Grundprinzip zufolge jede realistische Deutung der Natur sowohl wie der Menschenwelt von vornherein abweist.

Als ein die gesamte neukantische Religionsphilosophie beherrschender Zug erschien uns die in ihr zutage tretende Tendenz der Philosophie, die Religion zu meistern, sie philosophisch umzudeuten und umzugestalten. Diese Tendenz führte einerseits zu einer Verkennung des Wertes und der Bedeutung des Historischen für die Religion und anderseits zur Konstruktion einer philosophischen oder doch philosophisch zurechtgestutzten Religion. Es ist der Geist Hegels, der uns hier entgegentritt. Ihm galt ja die Religion mit ihrem vorstellungsmäßigen Charakter als Vorstufe der Philosophie, wo der reine Begriff herrscht. Wie nun diese Auffassung bei Hegel auf seinem Panlogismus beruhte, so weist sie auch beim Neukantianismus auf das panlogistische Grundprinzip als ihre tiefste Wurzel zurück.

Damit haben wir die Grundfehler der neukantischen Religionsphilosophie auf ihre gemeinsame Wurzel zurückgeführt. Es liegt darin schon ausgesprochen, daß wir das idealistische Grundprinzip, aus dem jene Fehler hervorwachsen, selbst für verfehlt und falsch halten. Dieses Urteil gilt es nun des näheren zu begründen.

Daß es sich hier um das eigentliche Grundproblem aller Philosophie handelt, ist unschwer zu erkennen. Die Philosophie will die Wirklichkeit erkennen. Nun heißt aber Erkennen: Denken und Sein in die richtige Beziehung zueinander setzen. Wie das möglich ist, wie sich Denken und Sein zueinander verhalten, diese Frage bildet mithin das Zentralproblem der Philosophie. Der Neukantianismus löst nun dieses Problem, indem er das eine Glied des Verhältnisses entweder streicht oder doch völlig zurücktreten läßt. Von den beiden Momenten, die wir an allem Wirklichen unterscheiden, dem Sosein und Dasein, der „essentia“ und „exsistentia“, läßt er im Grunde nur das erstere gelten; das letztere, das reale, alogische Moment führt er entweder auf das ideale und logische zurück oder erkennt ihm doch keine selbständige, dem andern gleichwertige Bedeutung zu.

Daß diese Problemlösung den Charakter des Einseitigen, ja in ihrer schroffen Durchführung des Extremen hat, müssen auch ihre Anhänger zugeben. Als einseitig erscheint sie nicht nur unserem natürlichen Denken und Empfinden, sondern auch im Lichte der Philosophiegeschichte. Im ersten Ringen des hellenischen Geistes nach philosophischer Bewältigung der Wirklichkeit begegnen wir freilich auch diesem Lösungsversuche. Ebenso zeigen sich bei Plato gewisse

Ansätze zum Panlogismus. Seine eigentliche systematische Ausgestaltung hat er jedoch erst in der Neuzeit, und zwar durch Hegel erfahren, dessen Grundidee der Neukantianismus mehr oder weniger wieder aufgenommen hat. Der Panlogismus stellt mithin nur eine kleine Welle auf dem Strome des menschlichen Denkprozesses dar. Das Altertum in seinen bedeutendsten Denkern, das ganze Mittelalter und auch die Neuzeit bis auf Hegel und den Neukantianismus haben anders gedacht. Auch erweist gerade die Weiterentwicklung der Philosophie seit Hegel dessen Einseitigkeit. Denn auf Hegel folgte Schopenhauer, der das irrationale Moment wieder in sein Recht einzusetzen suchte. Nach ihm kam E. v. Hartmann, der den Rationalismus Hegels und den Irrationalismus Schopenhauers zu einer Synthese zu vereinigen trachtete. Es ist also eine Pendelbewegung, die wir da beobachten, wobei der Panlogismus als der äußerste Punkt erscheint, den der Pendelschlag erreicht. Als solcher stellt er sich uns auch vom Standpunkte der Gegenwartsphilosophie dar. Der Neukantianismus, dem der Logos alles, das Sein sozusagen nichts ist, bildet das andere Extrem zum Positivismus und Pragmatismus, der den Logos gänzlich ausschaltet und nur ein alogisches Sein kennt. So erscheint auch unter diesem Gesichtspunkte der Neukantianismus als einseitig.

Diese Ansicht wird heute von den weitaus meisten der lebenden Philosophen geteilt. Gerade in den letzten Jahren hat der logische Idealismus von verschiedener Seite scharfe Kritik erfahren. Es ist hier vor allem der unlängst verstorbene Oswald Külpe zu nennen, der im ersten Bande seines großangelegten Werkes „Realisierung“ mit dem Panlogismus scharf ins Gericht geht, seine Einseitigkeit und Unhaltbarkeit nachzuweisen sucht und ihm einen kritischen Realismus entgegenstellt. Bedeutsamer noch, weil tiefer schürfend, scheint mir die Kritik zu sein, die Frischeisen-Köhler in seinem Werke „Wissenschaft und Wirklichkeit“ und danach in seiner Schrift über „das Realitätsproblem“ am Idealismus der Neukantianer geübt hat. Während nämlich Külpe auf logisch-dialektischem Wege, also mittels derselben Methode, deren sich auch der Gegner bedient, das Dasein einer transzendenten Realität zu beweisen sucht, geht das Bestreben Frischeisen-Köhlers dahin, gerade die Methode des Neukantianismus als einseitig und für die Erfassung der Gesamtwirklichkeit als unzureichend zu erweisen.

Der Rationalismus, so führt er aus, kennt nur ein Erkennen durch Sinne und Vernunft, Empfindung und Denken. Erfahrung,

d. h. wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit, ist nach ihm logische Verarbeitung des Empfundenen. Aber dieser Begriff der Erfahrung ist zu eng. Es gibt noch andere Erfahrungsweisen, andere Arten, einen Gegenstand zu erfassen. Wir finden sie in den großen geschichtlichen Schöpfungen der Kultur, der Religionen und metaphysischen Weltauffassungen, des Rechtes und der Sittlichkeit. Diese sind nämlich nicht aus bloßer Denktätigkeit hervorgegangen, sondern setzen Bewußtseinsfunktionen voraus, die nicht in Empfindung und Denken bestehen, die vielmehr als durchaus eigenartige und selbständige seelische Leistungen erscheinen. Durch diese nichtintellektuellen Bewußtseinsfunktionen gewinnen wir die Überzeugung vom Dasein der Außenwelt. Sie wird von uns in unsern willentlichen Erfahrungen unmittelbar erlebt. Dasselbe gilt vom Dasein unserer Mitmenschen. Auch die fremde Innerlichkeit wird nicht erschlossen, sondern in ursprünglicher Weise erlebt[1].

Diese Ideen Frischeisen-Köhlers scheinen mir für die Überwindung des logischen Idealismus am wertvollsten und wirksamsten zu sein. Denn sie sind von dem Grundgedanken getragen, dem sich niemand entziehen kann, daß nämlich der Mensch mehr ist als bloße Denktätigkeit und daß nur der ganze Mensch die ganze Wirklichkeit erfassen kann. Der ebenso tiefsinnige wie feinsinnige Lotze hat diesen Gedanken einmal in die Worte gefaßt, die man dem Neukantianismus ins Stammbuch schreiben möchte: „Das Wesen der Dinge besteht nicht in Gedanken, und das Denken ist nicht imstande, es zu fassen; aber der ganze Geist erlebt dennoch vielleicht in andern Formen seiner Tätigkeit und seines Ergriffenseins den wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens; dann dient ihm das Denken als ein Mittel, das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, und es intensiver zu erleben in dem Maße, als er dieses Zusammenhangs mächtig wird. Es sind sehr alte Irrtümer, die dieser Einsicht entgegenstehen. . . . Der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos, liegt noch breit über uns und läßt uns weder im Realen noch im Idealen das bemerken, wodurch beides mehr ist alle Vernunft.“ [2]

Zu den „andern Formen“ des Erlebens, von denen Lotze spricht, oder den „andern Erfahrungsweisen“, wie Frischeisen-Köhler sich ausdrückt, gehört auch die Religion. Denn die religiösen Erlebnisse

[1] Das Realitätsproblem (Philos. Vortr. der Kant-Gesellsch. Nr. 1 u. 2).
[2] Mikrokosmos III (Leipzig 1864) 243 f.

zeigen im Grunde dieselbe Struktur wie jene von Frischeisen-Köhler charakterisierten Erlebnisse, in denen wir das Dasein einer Außenwelt und Mitwelt erfahren. Auch in der religiösen Erfahrung ist sich der Mensch bewußt, mit einer transzendenten Wirklichkeit in Beziehung und Wechselwirkung zu stehen. Wie stark diese Gewißheit ist, mit welcher über jeden Zweifel erhabenen Selbstgewißheit das Göttliche vom religiösen Menschen erfaßt wird, haben wir bei den Mystikern gesehen. Ist nun einmal diese Erfahrungsweise grundsätzlich anerkannt, sieht man in ihr die Erfassung eines objektiv Wirklichen, wie es die beiden angeführten Denker mit allem Rechte und guter Begründung tun, dann ist damit auch die religiöse Erfahrung als berechtigt erwiesen, dann muß es sich auch hier um Wirklichkeitserfahrung handeln. Damit ist nun die Religion gewissermaßen auf eigene Füße gestellt. Über ihr Recht entscheidet letzten Endes nicht die Philosophie, sondern sie besitzt ihr Recht in sich, sie begründet sich selbst durch die ihr eigentümliche Gewißheit. Ist so die Selbständigkeit der Religion hinsichtlich ihrer Begründung anerkannt, dann ist damit auch die Grundlage für ihre inhaltliche Selbständigkeit gelegt. Damit ist dann zugleich der Boden für die richtige Würdigung der historischen Religionen bereitet. So sehen wir wiederum, wie mit dem panlogistischen Grundprinzip die Religionsphilosophie des Neukantianismus steht und fällt[1].

Jede Widerlegung eines philosophischen Systems bleibt unzulänglich, solange sie dieses bloß von außen, in seiner lehrhaften Ausgestaltung ins Auge faßt und nicht auf das innere Leben, die seelische Grundhaltung, aus der das Ganze geboren ist, zurückgeht und so gleichsam die Axt an die Wurzel legt. Auch in unserem Falle gilt es, die Philosophie, die den Gegenstand unserer Kritik bildet, letztlich

[1] Ganz im Sinne der dargelegten Auffassung hält Joh. Volkelt den Philosophen, die sich im Namen der Wissenschaft gegen jede intuitive Gewißheit, diese „irrationale Grundlage“ sträuben, entgegen: „Wissenschaft ist, so sehe ich die Sache an, überall dort vorhanden, wo ein Problem auf Grundlage der Erfahrung in logischer Verknüpfung, also in Form von Begriffen, mit Bewußtsein über die Methode und mit der Absicht durchgängigen Begründens behandelt wird. Wenn nun die in dieser Weise unternommene Behandlung eines Problems an dem einen oder andern Punkte zu der Ansicht führen sollte, daß das logische Verfahren versagt und nur auf dem Wege der intuitiven Gewißheit eine Entscheidung erreicht werden kann, so wäre es nicht im Interesse der wissenschaftlichen Behandlung des Problems gelegen, sich vor dieser intuitiven Gewißheit grundsätzlich zu verschließen“ (Gedanken über den Selbstwert des Ästhetischen, in der Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik CL [1913] 20 f.).

aus dem Geiste heraus, der in ihr als gestaltendes Prinzip lebendig und wirksam ist, zu begreifen. Dabei wird sich uns zugleich der tiefste Grund für die Unfähigkeit des Neukantianismus, dem Wesen der Religion gerecht zu werden, enthüllen.

Der Neukantianismus ist und will sein „Kulturphilosophie", und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er sich die philosophische Ergründung der Kultur zur Hauptaufgabe macht, sondern auch in dem andern Sinne, daß er in der Kultur den eigentlichen Zweck und Wert des menschlichen Daseins erblickt. Wir sahen ja, wie Cohen und Natorp die Religion in ethische Kultur auflösten. Sie glauben „in der Idee der dreifachen: theoretischen, ethischen und ästhetischen Wahrheit den geklärten Ausdruck des Letzten, was Religion von je gewollt habe, zu erkennen. Vor allem in der Idee des sittlich Guten"[1]. Nun ließen die badischen Neukantianer zwar die Gottesidee bestehen. Aber auch bei ihnen tritt der Mensch nur durch die Kultur mit Gott in Beziehung. Wie die Gottesidee hier von den Wertgebieten der Kultur aus gewonnen wird, so tritt sie dem Menschen auch nur bei der Betätigung auf diesen Gebieten entgegen. Die Religion im subjektiven Sinne besteht also auch nach dieser Auffassung in der Pflege der Kulturwerte, wobei freilich die Idee des Absoluten als der vollendeten Wertwirklichkeit stets gegenwärtig sein soll. Es ist das nichts anderes als eine Erweiterung der Formel Kants, Religion sei Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Frömmigkeit ist, wie Cohn sagt, „Bewußtsein des Unendlichen bei Erfüllung endlicher Aufgaben"[2]. „In dem Unvollkommenen des Strebens den Strahl des Göttlichen erblicken, so sich als Diener eines Ewigen fühlen dürfen, das ist die innere Haltung des Kulturfrommen."[3]

Was hier der Neukantianismus als Religion bezeichnet und für sich in Anspruch nimmt, werden wir, wenn wir die Dinge beim richtigen Namen nennen, als praktischen Idealismus bezeichnen müssen. Und zwar haben wir es bei den Marburgern mit einem streng ethischen, bei den badischen Philosophen dagegen mit einem religiösen Idealismus zu tun, indem hier die Pflege des Ideals durch die Beziehung auf ein absolutes Ideal eine religiöse Färbung erhält. Auch dieser Idealismus ist Aktivismus. In eigener Tat und Kraft steigen wir zum Absoluten auf, aktiv und produktiv werden wir seiner inne;

---

[1] Natorp, Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme 128.
[2] Religion und Kulturwerte 24. [3] Der Sinn der gegenw. Kultur 271.

auf den Höhen unseres Kulturstrebens begegnen wir ihm. Hier wird also nur eine Bewegung von unten nach oben anerkannt; die religiöse Erfahrung, falls wir überhaupt von einer solchen sprechen dürfen, wird ganz und gar aktivistisch aufgefaßt. Eben darum haben wir hier einen religiösen Idealismus, aber keine Religion vor uns. Denn diese stellt der Bewegung von unten nach oben eine Bewegung von oben nach unten, der Aktivität und Produktivität eine gewisse Passivität und Rezeptivität entgegen. Nicht von unten, aus der menschlichen Arbeit steigt das „Reich Gottes“ auf, sondern es kommt von oben und senkt sich herab in jede bereite Menschenbrust. An die Stelle des Strebens nach dem Ideal ist damit der sichere Besitz desselben getreten. Der Mensch nimmt teil am göttlichen Leben, sein unruhiges Herz hat die Ruhe gefunden in Gott. Der Unterschied zwischen Religion und Idealismus ist mithin ein fundamentaler: beide stellen verschiedene Welten dar. Aus diesem Grunde muß eine Philosophie, die wie die neukantische aus idealistischem Geiste geboren und von ihm getragen ist, bei ihrer Anwendung auf die Religion notwendig versagen; sie steht dem Geiste der Religion im Grunde genommen fremd gegenüber.

Das Unzulängliche und Unbefriedigende einer solchen Weltanschauung kann dem tiefer blickenden und sich auf seine innersten Bedürfnisse besinnenden Geiste unmöglich verborgen bleiben. „Es ist ausgeschlossen“, so sagt Dunkmann, der sich mit dieser Frage besonders eingehend beschäftigt hat, „daß diese Pflege des Idealismus dem menschlichen Geist als letzte und höchste Betätigung sich darstelle, daß der Idealismus zugleich als der wahre Kern der ‚Religion‘ aufgefaßt werde, wie so oft geschieht. Denn gerade dieser Idealismus ist notwendig an den Dualismus gebunden, den er zu überwinden strebt. Dieser Idealismus führt vielmehr, je ernster und aufrichtiger sein Bemühen ist, um so tiefer in jenen Dualismus hinein. Die populäre Auffassung, daß wir in unserem Streben den Idealen immer näher kommen, ist eine völlig falsche; sie beruht auf Selbsttäuschung. In Wirklichkeit wird vielmehr die Empfindung für die Realität des Normwidrigen in uns um so lebendiger, je mehr wir in uns das Normbewußtsein pflegen. Selbstverständlich beruht demnach die Anschauung, die sich mit der immer höher steigenden Entwicklung der menschlichen Kultur und Geschichte vertröstet, nicht minder auf einer eigentümlichen Selbsttäuschung, die der Wirklichkeit geistiger Tatsachen nicht nüchtern und ernst genug ins Auge sieht. Denn jener Dualismus, der einmal logischerweise mit dem

Normalbewußtsein verbunden ist, kann nie, weder durch die Anstrengung eines Einzelnen, noch durch diejenige der ganzen Kulturmenschheit überwunden werden. . . . Wir sind an einen Felsen geschmiedet, an den Felsen des Normwidrigen, während wir die Fackel emporhalten, und wir können darum niemals in unserem Idealismus zur Ruhe kommen. Es muß ein Höheres geben als den Idealismus, oder wir müssen an der Erreichung einer letzten wirklichen inneren Einheit geistigen Daseins verzweifeln." [1]

Die Psychologie der größten Geister der Menschheit bestätigt das Gesagte. Es ist das tragische Schicksal gerade der Größten, die auf Erden gewandelt haben, daß sie das Unendliche in der Ebene des Endlichen suchten, es aber nicht fanden und so schließlich das Verfehlte ihres ganzen Strebens erkennen mußten. „Wie unendlich wird die Welt, wenn man sich nur einmal recht ans Endliche halten mag", so hatte einst Goethe voll froher Hoffnung ausgerufen. Mit Faust wollte auch er nicht in die Ewigkeiten schweifen, sondern Qual und Glück im Weiterschreiten finden. Aber am Ende seiner Lebensbahn angekommen, erkennt er mit erschreckender Deutlichkeit, daß dieser Weg nicht zum Ziele führt. Es kommt in ihm die späte Einsicht zum Durchbruch, daß die Erlösung nicht im Leben selbst zu finden ist, sondern anderswoher kommen muß. Die ewige Liebe muß von oben an Faust teilnehmen, um ihn zu erlösen. — Dieselbe Tragödie begegnet uns in Michelangelo. „Niemand", so sagt Simmel in seinem tiefgründigen Essay über ihn, „hatte so viel getan wie Michelangelo, um in der irdisch-anschaulichen Form der Kunst das Leben in sich zu schließen, es mit sich fertig werden zu lassen. . . . Aber indem er so die Möglichkeit, das Leben auf dem Wege der Kunst zu Einheit und Geschlossenheit zu führen, zu Ende gestaltete, wurde ihm furchtbar klar, daß an diesen Grenzen nicht das Ende lag." „Es scheint", so fährt Simmel fort, „das bisherige Schicksal der Menschheit zu sein, daß man in der Ebene des Lebens gerade am weitesten vorgeschritten sein muß, um zu sehen, daß man in ihr wohl an ihre, aber nicht an unsere Grenze gelangen kann. Vielleicht ist es der Menschheit beschieden, einmal das Reich zu finden, in dem ihre Endlichkeit und Bedürftigkeit sich zum Absoluten und Vollkommenen erlöst, ohne sich dazu in das andere Reich der jenseitigen Realitäten, der schließlich doch dogmatischen Offenbarungen versetzen zu müssen." [2] Es ist interessant, zu beobachten,

[1] Rel.-Philos. 249—251. [2] Simmel, Michelangelo, im Logos I (1910) 227.

wie Simmel hier bis an die Schwelle der Religion vordringt. Die Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Idealismus, wie er sie aus der Vertiefung in Michelangelo gewann, weist auch ihn hin auf die Religion als Erlöserin und Geberin dessen, was der Idealismus geben will, aber nicht geben kann. Wenn er dann dieser Einsicht zum Trotz auf der Schwelle der Religion in skeptischer Resignation haltmacht und sich mit der Möglichkeit vertröstet, daß die Menschheit das „dritte Reich“ einmal finden werde, so ersehen wir daraus, daß Religion und Idealismus im Grunde genommen tiefe Gegensätze darstellen, über die keine Brücke zu führen scheint. Hier kann ich jenes Wort nicht ungenannt lassen, das zu den tiefsten gehört, die je auf Erden erklungen sind: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast“ (Matth. 11, 25).

Schluß.

Wenn wir auf unsere kritische Würdigung der neukantischen Religionsphilosophie zurückblicken, so werden wir sagen müssen, daß sie wesentlich negativ ausgefallen ist. Mit Kesseler können auch wir unser „Urteil über den Neukantianismus insgesamt nur dahin zusammenfassen, daß er sich infolge seines Rationalismus bis zur Stunde unfähig erwiesen hat, eine Religionsphilosophie zu schaffen, die dem Wesen der Religion gerecht wird“ [1]. Gleichwohl birgt die Religionsphilosophie des Neukantianismus mehrere gute und wertvolle Ideen. Sie liegen in der philosophischen Begründung der Religion, wie der badische Neukantianismus sie vollzieht. Um ihren Wert für die moderne Apologetik zu erkennen, müssen wir ein wenig ausholen.

Die traditionelle Apologetik begründet das Recht der Religion, indem sie das Dasein ihres Objektes, die Existenz Gottes wissenschaftlich zu beweisen sucht. Im Gottesbeweis liegt hier die Begründung der Religion. Nun ist aber das herkömmliche Beweisverfahren nicht so vollkommen, wie es im Interesse der Werbekraft der christlichen Apologetik wohl wünschenswert wäre. Die allgemeinen Denkgesetze und Grundbegriffe, die bei den Gottesbeweisen zur Anwendung kommen, sind zum größten Teil sehr schwierig und umstritten. Sie werden von den Apologeten nicht immer klar und scharf formuliert; ja es finden sich nicht selten logische Fehler oder doch Ungenauigkeiten in ihren Beweisführungen. Den Nachweis hat im einzelnen Isenkrahe in seinem mit viel Scharfsinn geschriebenen Buche: „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ erbracht. Aus seinen Ausführungen geht zum mindesten dies hervor, daß die Art und Weise, wie die meisten Apologeten den Gottesbeweis führen, keineswegs allen berechtigten Anforderungen der Logik entspricht und somit vom Ideal einer streng wissenschaftlichen Beweisführung mehr oder weniger weit entfernt ist.

Aus dieser Sachlage erklären sich die vor allem bei den französischen Apologeten hervorgetretenen Bestrebungen, auf einem andern als dem hergebrachten Wege das Recht der Religion zu

---

[1] Das Problem der Religion 11.

begründen. Freilich weisen diese Beweisversuche ein stark subjektives Element auf. Indem sie vom realen Leben mit seinen praktischen Forderungen und Bedürfnissen ausgehen, verzichten sie von vornherein auf einen streng wissenschaftlichen Charakter. Nicht von der Wissenschaft, sondern vom Leben aus wollen sie das Recht der Religion erweisen. Es fragt sich nun aber, ob sich nicht auch im engsten Anschluß an die Wissenschaft und somit in objektiver und allgemeingültiger Weise die Religion philosophisch begründen läßt, ob es also vom modernen Standpunkte aus, der das traditionelle Beweisverfahren nicht anerkennt, eine wissenschaftliche Begründung der Religion geben kann.

Eine solche bietet uns nun der badische Neukantianismus. Sein Hauptbestreben ging ja, wie wir sahen, dahin, die Religion dem Gesamtbewußtsein einzuordnen, die Stellung aufzuzeigen, die sie im Zusammenhang des wissenschaftlichen Bewußtseins einnimmt. Dies kann aber in zweifacher Weise geschehen: in formaler und materialer. Danach ist die Begründung der Religion entweder eine formale oder eine materiale.

Den ersten der beiden Wege ist Rickert gegangen. Wir fanden ihn ja um den Aufbau eines Wertsystems bemüht. Die verschiedenen Werte der Kultur sucht er in ein System zu bringen. In dieses System nimmt er auch die religiösen Werte auf. Neben den logischen, ethischen und ästhetischen Werten erhalten auch sie einen Platz im Gesamtsystem der Werte. Ohne sie würde das Wertsystem eine Lücke aufweisen, wäre nicht vollständig. Damit ist aber ihre Berechtigung erwiesen und das Recht der Religion begründet. Denn die Existenz eines logischen, ethischen und ästhetischen Wertgebietes wird allgemein anerkannt. Wird nun gezeigt, daß in dieses System der Werte auch die religiösen Werte hineingehören, daß sie darin einen bestimmten Platz ausfüllen, so ist damit das Geltungsrecht dieses Wertgebietes erwiesen.

Die Religion wird also hier begründet durch ihre Einordnung in das Ganze der Kultur, in die Welt des Geistes, indem gezeigt wird, daß sie gleichsam eine Sparte in diesem Kosmos bildet. Es handelt sich mithin um ein objektiv gültiges, wissenschaftliches Beweisverfahren. Nicht Daten des subjektiven Bewußtseins bilden hier die Grundlage, sondern ein allgemein anerkannter Tatbestand: aus der Existenz der kulturellen Wertgebiete wird das Existenzrecht der religiösen Werte hergeleitet. Dabei ist die immanente Logik des aufgestellten Wertsystems der eigentliche Nerv der Beweis-

führung. Vorausgesetzt wird freilich, daß es überhaupt etwas wie Religion gibt, daß also die Religion ein eigentümliches Moment innerhalb unserer Gesamterfahrung darstellt. Das ist aber eine einfache Erfahrungstatsache. Wer sie leugnet, weil ihm selbst vielleicht die Religion und damit auch die religiöse Erfahrung abgeht, tritt zwar nicht in Widerspruch mit der Logik, wohl aber mit der Religionspsychologie, welche zeigt, daß das religiöse Phänomen geradeso unmittelbar und unverkennbar gegeben ist wie jeder andere Bewußtseinsinhalt.

Rickert betont zum Schluß, daß mit der Einordnung der Religion in das Wertsystem noch keine Stellungnahme zu den verschiedenen Werten, wie sie in den historischen Religionen hervorgetreten sind, vollzogen ist. Doch bedürfen wir hier auch gar nicht einer Entscheidung über bestimmte religiöse Wertgebilde. Denn uns kommt es auf das Recht der Religion schlechthin an. Für dessen philosophische Sicherstellung hat uns aber Rickert einen neuen Weg gezeigt, der, wie wir gesehen haben, durchaus zum Ziele führt.

Wir nannten diese Art der Begründung eine formale, weil sie die verschiedenen Wertgebiete als Ganzes ins Auge faßt und lediglich von der Tatsache ihrer Existenz ausgeht. Im Unterschiede davon suchen Windelband und Cohn durch eine inhaltliche Betrachtung der Kulturwerte das Recht der Religion zu erweisen. Cohn nannte dieses Verfahren treffend die Methode der teleologischen Ergänzung. Sie besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß man die Wertgebiete der Kultur als über sich hinausweisend, als ergänzungsbedürftig nachweist. Das Normbewußtsein — das ist der Gedankengang — weist in seiner dreifachen Richtung, als logisches, ethisches und ästhetisches Bewußtsein einen Dualismus auf, nämlich den Gegensatz von Sollen und Sein, Norm und Wirklichkeit. Damit weist es aber über sich selbst hinaus auf eine letzte Einheit, die die Überwindung jener Dualität bedeutet. Es muß also ein Etwas geben, das die Identität von Norm und Sein, Idealität und Realität darstellt, das mithin in der dreifachen Richtung des Normbewußtseins als substantielle Wahrheit, Gutheit und Schönheit erscheint. Diese transzendente Realität heißt in der Sprache der Religion „Gott". Die Gottesidee erscheint somit als Abschluß und Krönung der drei Wertgebiete, der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. In ihr finden diese ihre notwendige Ergänzung und Vollendung. Darin liegt das logische Recht der Gottesidee und damit die Bürgschaft für die Existenz Gottes.

Die Wahrheit der Religion wird hier also dadurch begründet, daß ihr Gegenstand als existierend nachgewiesen wird. Dieser Begründungsversuch berührt sich offenbar mit dem Beweisverfahren der traditionellen Apologetik. Ja es ist im Grunde genommen der sog. noetische Gottesbeweis, der uns hier in moderner Form entgegentritt. Als eigentlichen Beweis will freilich der Neukantianismus diesen Gedankengang nicht betrachtet wissen, wenigstens nicht als Beweisführung „im Sinne des empirischen Denkens". Er gilt ihm vielmehr als ein Postulat, aber als ein Postulat der theoretischen, nicht bloß der praktischen Vernunft im Sinne der Postulate Kants. Es handelt sich um eine Annahme, die von unserem wissenschaftlichen Bewußtsein gefordert wird, wenn anders es zu einer vollgültigen Erklärung seiner eigenen Wesensgesetze gelangen will. Wer freilich auf eine solche Erklärung verzichtet, dem ist rein logisch nicht beizukommen; insofern haben wir es hier in der Tat mit einem Postulat zu tun.

Damit haben wir die beiden Wege aufgezeigt, auf denen der badische Neukantianismus das Recht der Religion philosophisch zu erweisen sucht. Es muß einer besondern Darstellung vorbehalten bleiben, diese Gedanken näher auszugestalten, erkenntniskritisch zu erhärten und sie so für die christliche Religionsphilosophie und Apologetik der Gegenwart nutzbar zu machen. Hier konnte und sollte nur ein kurzer Hinweis gegeben werden. Er wird jedoch den Gegenwartswert jener Gedankengänge genügend ans Licht gestellt haben. Gerade hier zeigt sich uns die neukantische Philosophie von ihrer besten Seite; sie offenbart ihren platonischen Geist, der, wie die Geschichte gezeigt hat, dem Christentum keineswegs fremd ist. Damit kommen wir wieder auf die eingangs ausgesprochenen Gedanken zurück. Wir möchten sie hier zum Schluß in der Weise zuspitzen, daß wir auf die badischen Neukantianer das versöhnende Wort anwenden, mit dem einst Augustin die inhaltlichen Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und der Philosophie der Neuplatoniker bestimmt hat: „Darin stimmen sie mit uns überein, daß sie Gott als Urheber der Welt betrachten, der nicht nur als geistiges Wesen über alle körperlichen Dinge erhaben ist, sondern auch über allen Seelen unwandelbar dasteht, unser Ursprung, unser Wahrheitslicht, unser höchstes Gut" (De civ. Dei VIII, 10).

---

13. Heft: **Hörle, Dr. Georg Heinrich, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien.** Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. (XII u. 88 S.) *M* 2.—

14. Heft: **Rackl, Dr. Michael, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien.** Nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe, verteidigt gegen Daniel Völter. (XXXII u. 418 S.) *M* 8.—

15. Heft: **Maichle, Dr. Albert, Das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum".** Seine Entstehung und Erklärung. (XVI u. 118 S.) *M* 2.60

16. Heft: **Gaugusch, Dr. Ludwig, Der Lehrgehalt der Jakobusepistel.** Eine exegetische Studie. (XIV u. 116 S.) *M* 2.60

17. Heft: **Metzger, Dr. Max Joseph, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein.** Herausgegeben und auf ihre Stellung in der liturgischen Literatur untersucht. Mit geschichtlichen Studien über die Entstehung der Pontifikalien, über die Riten der Ordinationen, der Dedicatio ecclesiae und des Ordo baptismi. Von der theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. gekrönte Preisschrift. (XVI u. 308 S.) *M* 6.—

18. Heft: **Bruggaier, Dr. Ludwig, Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt** 1259—1790. Eine historisch-kanonistische Studie. (XVI u. 130 S.) *M* 3.—

19. Heft: **Mager, Dr. Hermann, Die Peschittho zum Buche Josua.** (XII u. 112 S.) *M* 3.20

20. Heft: **Brand, Dr. Friedrich J., Die Katechismen des Edmundus Augerius S. J.** in historischer, dogmatisch-moralischer und katechetischer Bearbeitung. (XVI u. 186 S.) *M* 6.—

21. Heft: **Brinktrine, Dr. Johannes, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten.** Eine biblisch-patristische Untersuchung. (XVI u. 144 S.) *M* 5.80

22. Heft: **Reinhard, Dr. Wilhelm, Das Wirken des Hl. Geistes im Menschen.** Nach den Briefen des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung. (XVI u. 164 S.) *M* 4.50

23. Heft: **Hessen, Dr. Johannes, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus.** (X u. 94 S.)


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 715 866 0

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

DREIUNDZWANZIGSTES HEFT

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES NEUKANTIANISMUS

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1919
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN UND WIEN